

seine Herrlichkeit verkündeten. Ein großer Theil des Psalters legt Zeugniß für ihr Dasein ab; denn ohne diese Voraussetzung ist dieser Theil vollständig räthselhaft. Unter Chiskija wurden sie an den Hof berufen und spielten da eine einflußreiche Rolle (vergl. Note 7), und während des babylonischen Exils bildeten sie die חרדים על דבר ה' (vergl. Note 9).

6.

Composition der Thora oder des Pentateuchs.

Eine gründliche und erschöpfende kritische Beleuchtung der Composition und Abfassungszeit des Pentateuchs könnte in einem Buche erledigt werden, die Widerlegung der Irrthümer und der schiefen Urtheile, welche bezüglich dieser Frage verbreitet sind, würde aber ganze Bände erfordern. Der Historiker der israelitischen Geschichte kommt dadurch in große Verlegenheit. Er darf diesen Punkt nicht übergehen und darf ihm doch nicht die Ausführlichkeit widmen, soll die Anmerkung dazu nicht zu einem Volumen anschwellen, wie sie in weitläufigen Monographien oder auch nur in den Einleitungsschriften zum alten Testamente gegeben ist. Der Historiker muß sich auf das Allernothwendigste beschränken, um seinen Standpunkt in dieser kritischen und dornigen Frage anzugeben. Er muß dadurch in Conflict mit den Fachmännern gerathen, deren Namen mit dieser Frage eng verknüpft sind. Immerhin. Vielleicht gelingt es, die Erledigung dieser Frage auf ein geringes Maas zu reduciren, und den apparatus criticus zum Pentateuch, der in seiner gegenwärtigen Gestalt fast unübersehbar und überwältigend ist, seines Ballastes zu entledigen und die Schlagwörter, Formeln und Hypothesen, welche seit einem Jahrhundert ein Geschlecht dem andern überliefert, und die oft unbesehen als richtige Voraussetzungen angenommen werden, aus der Welt zu schaffen. Ein Ansatz dazu ist in neuester Zeit bereits gemacht worden.

Um die Leser in den Stand zu setzen, sich ein selbstständiges Urtheil über Composition und Abfassungszeit der Thora zu bilden, ist es nothwendig, die Genesis der kritischen Erörterungen und Hypothesen voranzuschicken, denn alle Irrthümer und Rechthabereien, die sich bei der Behandlung dieser Frage kund geben, stammen von diesem Ursprung.

Der erste, welcher einen Zweifel an der Integrität des Pentateuchs ausgesprochen hat, war kein Fachmann, sondern ein jüdischer Arzt und Hofmann an einem maurisch-spanischen Hofe, Isaaq Ibn-Rastar Ben Jaschusch (st. 1056), bekannter unter dem Namen Siczchaki. Denn wenn auch Hieronymus Esra den „instaurator Pentateuchi“ nennt, so wollte er damit keineswegs ein kritisches Urtheil aussprechen, sondern die Ansicht seiner jüdischen Lehrer wiedergeben, daß Esra, der die Thora in die Gemeinde verpflanzt hat, gleichsam ihr Wiederhersteller gewesen sei. Siczchaki dagegen sagte gerade heraus, daß die Partie von den Königen Idumäa's (Genesis 36, 30 fg.) erst in Josaphat's Zeit in den Pentateuch hineingekommen sei (Ibn-Esra 3. St.): יצחקי אמר בספרו כי בימי יהושפט נכתבה זאת הפרשה . . . וחלילה וחלילה שהדבר כמו שדבר וספרו ראוי להשרף. Der Schelm Ibn-Esra, der sich sehr entrüstet gegen diesen Ausspruch stellte, hat aber bekanntlich noch viel Verfänglicheres aufgestellt, und es darum in Form eines Geheimnisses angedeutet in der bekannten Stelle zu Deuteronom. 1, 1 ואם הבין עשרו סוד „השנים עשר“, גם „ויכתב משה“, „והכנעני או בארץ“, „בהר ה' יראה“, גם „והנה ערשו ערש ברזל“, תכיר האמת.

In dieses Geheimniß hat er seine Ansicht gehüllt, daß nicht der ganze Pentateuch von Mose stammen könne, weil auch in den übrigen Büchern außer dem Deuteronomium Mose von sich in der dritten Person gesprochen, weil u. a. ferner die noch dauernde Anwesenheit der Kanaaniter in Palästina darin vorausgesetzt und auf den Berg Morija, den Tempelplatz, angespielt werde. Diese kritische Andeutung Ibn-Esra's diente bekanntlich Spinoza zum Ausgangspunkte seiner Annahme, daß Esra der Verfasser des Deuteronomium und ebenso der übrigen vier Bücher gewesen sei. Er habe zuerst das Erstere geschrieben und dann die übrigen Bücher daran angereiht, sei aber durch den Tod verhindert gewesen, sie abzurunden, und daher stamme das Lückenhafte und Unzusammenhängende in der Diction des Tetrateuch. Spinoza war ein Originaldenker erster Größe in der Philosophie, aber von Geschichte und litterarischer Kritik verstand er eben so wenig, wie seine Zeit, noch weniger als Richard Simon. Obwohl diese Hypothese den Stempel der Absurdität an sich trägt und gar nicht den Namen der Kritik verdient und gegenwärtig nur noch von den Marodeuren der alttestamentlichen Exegese festgehalten wird, so hat sie doch zu ihrer Zeit viel Anklang gefunden. Ein Unberufener, der ihr entgetreten und die Geschichtlichkeit der Genesis retten wollte, hat es nur noch schlimmer gemacht. Der Arzt Jean Astruc (st. 1766), um die scheinbaren Widersprüche und Wiederholungen in der Geschichte der Genesis bis zum Beginne des Exodus zu rechtfertigen, von dem zweifachen Gebrauch der Gottesnamen אֱלֹהִים und יְהוָה in derselben ausgehend, nahm zwei Haupturkunden über die vormosaische Geschichte an, die, man weiß nicht recht wie, zusammengeflossen seien. Die anonym erschienene Schrift ist betitelt: *Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroît, que Moïse s'est servi pour composer les livres de Genèse* (Bruxelles 1753). Die eine Urkunde (A) erzähle die Geschichte stets mit dem Gottesnamen *Elohim* und die andere (B) dieselbe Geschichte, nur hin und wieder modificirt, mit dem Gottesnamen *Ihwh*. Außerdem nahm Astruc noch mehrere kleinere Urkunden an, die in die Genesis verwebt sein sollen. So Genesis c. 14 die Geschichte von Kedarlaomer, von Lot und Abraham; 19, 29—38 die Geschichte von Lot und seinen zwei Töchtern; 22, 20—24 die Descendenz Nachors; 25, 12—18 die Nachkommen Ismaels und noch einige kleinere Partien. In der Geschichte der Sündfluth sollen drei Quellen zusammengeflossen sein. 7, 19 gehöre der Urkunde A an, B. 20 einer Urkunde C, B. 21 der Urkunde B, B. 22 wiederum A, B. 23 wiederum C und B. 24 soll gleichlautend in allen drei Urkunden gestanden haben.

Diese Astruc'sche Hypothese fand rauschenden Beifall bei den rationalistischen Exegeten und beherrschte die Exegese in protestantischen Kreisen so tyrannisch, daß sich ihr selbst spiritualistisch-gläubige Ausleger nicht entziehen konnten. Astruc hatte Takt genug, die Unterscheidung von Elohistischen und Jhwistischen Urkunden auf die Genesis und die ersten Kapitel des Exodus zu beschränken, weil hier der Wechsel der Gottesnamen in die Augen springt. Die nachfolgenden Exegeten dagegen haben diese Hypothese auch auf die übrigen drei pentateuchischen Bücher angewendet, und einige haben den Namenwechsel als ein so unfehlbares Kriterium angenommen, daß sie auch in den Psalmen elohistische und jhwistische Partien unterschieden. Da sich indessen dieses Kriterium als unzulänglich erwies, um durchweg zweierlei Urkunden im Tetrateuch (denn das Deuteronomium wurde von den meisten davon ausgenommen), fixiren zu können, so verlegten sich die Anhänger dieser Hypothese darauf, Hilfskriterien zu suchen, glaubten in Styeigenheiten und Sprachgebrauch eine Verschiedenheit der Verfasser zu erkennen

und berechtigt zu sein, zusammenhängende Partien zu trennen und sie verschiedenen Verfassern oder Redactoren und verschiedenen Zeiten zuzuwiesen. Da sich aber viele Partien widerhaarig gegen diese Zweitheilung erwiesen, so nahmen die eigensinnigen Ausleger, statt in ihrer Sicherheit erschüttert zu werden, eine noch weiter gehende Theilung und Scheidung vor. Mehrere begnügten sich mit einer Dreitheilung in einer Grundchrift, eine Jhwistische Urkunde und noch dazu eine Ergänzungs- oder Ueberarbeitungsartie; diese Ergänzung beliebten Einige die Partie des zweiten Elohisten zu nennen. Man formulirte sogar, ohne irgend einen kritischen Anhaltspunkt dafür zu haben, die drei Partien als eine annalistische, eine theokratische und eine prophetische. Andere gingen in der Zerstückelung noch weiter, so namentlich Ewald und Knobel, ohne jedoch in der Scheidung eine Uebereinstimmung zu erzielen. Es würde zu weit führen, alle die Einfälle und Willkürlichkeiten auseinander zusetzen, welche aus der Atrüc'schen Hypothese geflossen sind. Man lese das Nachwort von Mery zur zweiten Auflage von Tuch's Comment. über die Genesis (1871) und Keil's Lehrbuch der historisch-krit. Einl. ins a. Test. (3. Aufl. 1873, S. 72 fg. [und W. H. Green, die höhere Kritik des Pentateuchs. Deutsch von D. Becher (1897) S. 82 ff. Weitere Litteratur s. das. S. 203 ff. u. Strack Einl. in das alte Testament (5. Aufl., 1898) § 96, S. 216 bis 219]; es ist eine vollständige Krankheitsgeschichte der Versuche, den Pentateuch zu zergliedern, oder noch etwas Schlimmeres. Nicht zwei der tonangebenden Exegeten oder Kritiker, obwohl von derselben Voraussetzung ausgehend, stimmen in Vertheilung des Stoffes an die eine oder andere Quelle und in der Bestimmung der Abfassungszeit derselben überein. Manche haben ihre früher aufgestellte Ansicht als falsch erkannt, bald aufgegeben und eine andere aufgestellt, die nicht haltbarer ist. Ein schlimmes Zeichen für die von der Atrüc'schen Hypothese dominierte Pentateuch-Kritik. Mit Recht nennt Mery diese Hypothese „die verhängnißvolle Atrüc'sche Entdeckung,“ der die geringen Fortschritte der Pentateuchforschung beizumessen seien (Nachwort S. CXV). Nur die Geschäftsnachfolger de Wette's arbeiten mit ungeschwächten Kräften unter dieser banquerotten Firma weiter [Präciseres über de Wette s. bei Green a. a. O. S. 106 ff].

Die Irrthümlichkeit dieses Kriteriums zeigt sich von einer Seite so recht eclatant. Es wird in der Regel nur auf die Genesis und allenfalls auch auf die historischen Partien des Pentateuchs angewendet. Auch bei oberflächlicher Kenntniß des Hebräischen kann man auf diesem Gebiete leidlich operiren, hier ein Glied amputiren, dort ein gesundes Stück ausschneiden — denn ohne solche gewaltsame Operationen kann diese Schule nichts ausrichten — und sich einbilden und Andere glauben machen, man habe mit solchen verstümmelnden Operationen einen Organismus geschaffen, der Hand und Fuß habe. Allein im Pentateuch und namentlich in den drei letzten Büchern des Tetrateuchs, die sich doch jedenfalls als ein abgeschlossenes Ganzes geben, befinden sich umfangreiche Massen von Gesezespartien, die sich mit der Schablone Elohismus, Jhwismus und Deuteroelohismus schlechterdings nicht erklären lassen. Bei gründlicher Betrachtung stellt sich heraus, daß die Gesezesheile den Kern und Mittelpunkt des Tetrateuchs und des Deuteronomiums bilden. E. Bertheau's grundlegende Forschung: „die sieben Gruppen der mosaïschen Geseze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs“ hat an dem constanten Zahlenverhältniß die geschlossene Zusammengehörigkeit der legislativen Partien zur factischen Gewißheit erhoben. Darauf lassen sich die landläufigen Formeln

nicht anwenden. Denn welchem der angeblichen Verfasser, Diaskeuasten oder Redactoren sollen diese Partien angehören? Nur Röldeke hat es erkannt, daß das Geschichtliche im Pentateuch nur Beiwerk, das Gesekliche dagegen das Wesentliche ist (Untersuchungen z. Kritik d. alt. Test. 1869), und nur er und Graf sind auf diese legislativen Theile näher eingegangen. Der Letztere gelangte aber zu Consequenzen, welche schon der einfache historische Tact als unhaltbar zurückweisen muß, und Beide konnten sich von der Hypothese nicht losmachen, daß der Autor des Pentateuchs doch noch einen spätern Redactor voraussetze. Dieser Punkt soll übrigens später zur Sprache kommen. Hier gilt es nachzuweisen, daß die Elohim-Zhwh-Urkundentheorie mit oder ohne Diaskeuasten nur ein schlechter Einfall ist und nicht einmal die Ehre verdient, als Hypothese zu figuriren.

Wir wollen uns eine Reihe von Versen vergegenwärtigen, in denen entweder der Name Zhwh vorherrschend ist, und die doch auch den Namen Elohim enthalten und vice versa, woraus sich ergeben wird, daß diese Scheidungstheorie auf Sand gebaut ist. — Genesis 4 gilt den Anhängern dieser Hypothese als ein Zhwistisches Stück, weil dieser Gottesname 10 mal darin vorkommt, aber hintereinander wird erzählt Vers 25 u. 26: *כי שח לי אלהים . . . או החל לקרא*. Das. 7, 16 in einem Verse: *בשם ה' ויהי אלהים ויסגר ה' בעדו*. Das. 9, 26 bis 27: *ברוך ה' אלהי שם . . . יפת אלהים*. Das. Kap. 17 durchweg elohistisch, aber im Eingang *ורא ה' אל אברם*. Das. 28, 20—21 in einem und demselben Gebet *אם יהיה אלהים עשתי . . . ויהיה ה' לי לאלהים*. Kap. 30 durchweg elohistisch, aber B. 24 *בן אהרן*, und ebenso Kap. 31 inmitten der elohistischen Partie B. 49 *יצף ה'*. In Exodus, in der schönen und abgerundeten Erzählung von der ersten Offenbarung an Mose Kap. 3 kommt in 15 Versen 7 mal *אלהים* und eben so oft *ה'* vor, und in B. 4 hintereinander *אלהים אלוהים*. Das. 6, 3 in einem Athemzuge *אני ה' וידבר אלהים . . . וידבר אלהים את כל הדברים האלה*. Und nun gar die Offenbarung der Zehngebote das. 20, sie beginnt *אלהים אלהים*. Die feinsten Auslegungskünste vermögen solche Thatsachen nicht hinwegzuräumen¹⁾. Als wenn der Autor selbst diese Urkundentheorie hätte ad absurdum führen wollen, gebraucht er ausnahmsweise gerade in einem sg. Zhwistischen Stücke (Exodus 14, 19), während sonst stets *ה'* vorkommt, selbst in elohistischen Partien, wie Genesis 22, 11. Um die ganze Haltlosigkeit dieser Methode kennen zu lernen, die genöthigt ist, um die sich aufthürmenden Schwierigkeiten zu überwinden, den größten Theil des Pentateuchs in lauter Trümmerstücke zu zerschlagen, vergleiche man die Uebersichtstabellen bei de Wette-Schrader (Lehrbuch S. 274 fg., 280 fg., 289 fg., 294 [und jetzt z. B. Strack a. a. D. S. 40—53]). Um ein eclatantes Beispiel anzuführen, welches diese bodenlose Willkür der Diorthose charakterisirt, wollen wir einen Augenblick bei Genesis Kap. 12, 1 bis 9 verweilen. Dieses abgerundete und zusammenhängende Stück, welches Abrahams Gottvertrauen und Friedfertigkeit darstellen will, wie er auf Gottes Geheiß ausgewandert ist, ohne zu wissen, welches Land Gott ihm und seinen Nachkommen zuweisen werde, und wie er, obwohl ihm hinterher das Land Kanaan als Eigenthum verheißen

[¹⁾ Das Urtheil trifft auch die allermodernsten Ausleger. Vgl. z. B. die Künsteleien und Ausflüchte Ed. Königs (Einl. in d. A. T. (1893), S. 196 f. zu Gen. 4, 25. 26, Klostermann's (Neue Kirchl. Ztschr. I, 717) zu Gen. 7, 16 Holzinger's (in f. Comm. zur Genesis (1898) zu Gen. 9, 26 f. 17, 1 (die „versteckten Finessen von P.“) 22, 11. 31, 49. Ex. c. 3 u. c. 14.]

wurde, doch nicht in der fruchtbaren Gegend von Sichem geblieben ist, weil die Kanaaniter bereits im Lande waren, und er nicht in Streit mit ihnen gerathen wollte, sondern lieber in die weniger fruchtbare, aber damals noch unbefetzte Gegend zwischen Bethel und Ai und immer weiter bis in die öde Gegend des Negeb nomadisirt hat (vergl. darüber Frankel-Graetz, Monatschr. Jahrg. 1874, 117 fg.), dieses abgerundete Stück zersplittert de Wette-Schrader in lauter Atome und weist die Trümmerstücke dreien verschiedenen Verfassern zu. Die Verse 1 bis 4a gehören dem prophetischen Erzähler, oder dem Jhwisten, der zweite Halbvers 4 und Vers 5 dem Annalisten oder der elohistischen Grundchrift, Vers 6 a—c dem theokratischen Erzähler oder dem zweiten Elohisten; der Schluß des Verses והכנעני אז בארץ — welches den Mittelpunkt der ganzen Erzählung bildet — wie 13, 7: $\text{והכנעני והפרזי אז ישב בארץ}$ — sei ein Zusatz des Jhwisten. Vers 8 wird wiederum in drei verschiedene Bestandtheile auseinandergerissen. Und so geht es durch Genesis, Exodus, Numeri und zum Theil auch durch Deuteronomium. Das ist nicht wissenschaftliche Kritik, sondern Bodenlosigkeit und Rechthaberei.

Die Hauptstütze für die Annahme einer Doppelrelation hat Dehler (in f. Theologie d. N. T., 2 Bände 1873/4) vollständig zertrümmert, und dadurch hat sich der Spieß umgekehrt, der Beweis gegen die Einheit der Composition ist in einen Beweis für dieselbe umgewandelt. Die auffallende Erscheinung, daß mit Genesis 2, 4 fg. eine scheinbar abweichende Schöpfungsgeschichte erzählt werde, die durchweg den Gottesnamen אלהים ה' und eine scheinbar besondere Einleitung $\text{והארץ בהבראם השמים}$ והארץ habe, hat Astruc zu dem übereilten Schluß geführt, mit diesem Verse beginne eine andere Urkunde, die durch den verschiedenen Gottesnamen kenntlich sei, und sämtliche Ausleger und Synagogisten bis auf geringe Ausnahmen stimmten ihm im Chorus zu. Dazu bemerkt Dehler (a. a. D. I. S. 77, Anmerk. 3): „Man wird es so unwahrscheinlich als möglich finden, daß der Verf. so bornirt gewesen wäre, gerade zwei sich ausschließende Schöpfungsurkunden an die Spitze zu stellen. Die zweite würde ja doch zum Theil das Wesentlichste weglassen, wenn sie eine solche sein wollte. Sie setzt voraus, daß Himmel und Erde geschaffen sind, aber noch keine Vegetation entwickelt ist, und dann berichtet sie die Schöpfung des Menschen. . . da fehlt doch unendlich viel zu einem vollständigen Schöpfungsbericht. In Bezug auf die Abgrenzung steht mir fest, daß die Worte אלה תולדות השמים u. s. w. zum Vorhergehenden und nicht zum folgenden gehören.“ Dehler setzt noch weiter sinnig auseinander, wie der zweite Bericht mit dem ersten völlig harmonirt, daß beide einen einzigen Verf. voraussetzen. Für uns genügt hier die richtige Bemerkung, daß der scheinbare Anfang einer zweiten Urkunde mit dem Gottesnamen אלהים ה' weiter nichts als der Schluß der ersten Erzählung von der siebentägigen Schöpfungsgeschichte ist, und daß in dieser Relation zuerst durchweg אלהים und zum Schluß אלהים ה' gebraucht wird. Dehler hat die Zusammengehörigkeit des Verses אלה תולדות mit dem vorausgehenden Stücke nicht erwiesen. Es läßt sich aber aus Parallelen aufs Strengste erweisen, daß das Pronomen אל stets verbindet; denn wenn eine Trennung zweier inhaltlich nicht zusammengehörenden Erzählungen angedeutet werden soll, so wird in der Regel ואלה , und nicht אלה , gebraucht. Genesis Kap. 10 wird ein selbstständiger Bericht eingeleitet durch $\text{ואלה תולדות בני נח}$ und abgeschlossen Vers 31: אלה בני שם und 32: אלה משפחת בני נח . Das. Kap. 25, 7, 12, 19 werden drei selbstständige, nicht zusammengehörende Erzählungen eingeleitet durch ואלה . Der Heimgang Abrahams wird eingeleitet durch: ואלה ימי

ranz aufgedeckt, die darin liegt, die Ausdrücke כרת ברית und ברית הקים zu identificieren. Das Erstere wird nur gebraucht, wenn ein Bündniß mit einer feierlichen, symbolischen Handlung geschlossen wird, das Letztere dagegen im Allgemeinen, wenn von einem Vertrag, Versprechen oder einer Verheißung die Rede ist. Auch das Argument von Wechsel von כרתי und כרת hätte Keil abweisen können. Das Perfectum Kal wird nämlich ebenso vom Vater, wie von der Mutter gebraucht, bedeutet also „hat in die Welt gesetzt“. Dagegen wird das Imperfectum mit י oder der Morist nur von der Mutter allein gebraucht, nach einem tyrannischen Sprachgebrauche. Wenn also diese Zeitform angewendet werden soll, so muß stets כרת im Hiphil gesagt werden. [Die Versuche, für jede einzelne Quellschrift einen besonderen Sprachgebrauch zu construiren, sind als völlig mißglückt zu betrachten. Wer wirklich der hebräischen Sprache mächtig ist, und sich im Detail davon überzeugen will, studire z. B. nur die Zusammenstellung bei Strack a. a. O. S. 43 — 53.] Damit ist auch dieses Argument beseitigt. Alle übrigen Scheinbeweise hat Keil gründlich abgefertigt, und es ist nichts als pure Rechthaberei, wenn diese Schule sie noch immer geltend macht.

Nach dem Vorausgeschickten steht es kritisch fest, daß die Genesis und die damit zusammenhängenden historischen Partien in Exodus ein einheitliches, künstlerisch angelegtes Ganzes, von einem einzigen Autor geschrieben, bildet. Wer es in Urkunden und Trümmer zerstückelt, hat kein Verständniß für ein litterarisches Kunstwerk, und mit einem solchen ist nicht zu streiten. Selbst de Wette konnte sich des Gefühls nicht erwehren, daß sich durch Genesis und Anfang des Exodus ein ursprüngliches Ganzes, oder, wie er sich in unklarer Vorstellung ausdrückte, „eine Art von epischem Gedicht“ hindurchzieht. Zugegeben wird auch, daß die Thora einen didaktischen Zweck verfolgt, daß der Verfasser also nicht ein litterarisches oder ästhetisches Werk liefern, sondern belehren, eindringlich belehren wollte. Die öfter gehobene Sprache und die poetischen Partien haben nur diesen einen Zweck. Es gilt also zu ermitteln, was will das Ganze, und was jedes Stück lehren, hat man die Lehrpunkte ermittelt, so erkennt man auch den Zusammenhang; denn manche Geschichtsgruppen sind nur deswegen aneinander gereiht, um die darin angedeutete Idee recht scharf heraustreten zu lassen. Abrahams zuvorkommende, eifrige und geschäftige Gastfreundschaft wird der Engherzigkeit der Sodomiter gegenüber gestellt (Kap. 18—19); die Verworfenheit des Menschengeschlechtes wird Kap. 6, 1—7 geschildert, um die Katastrophe der Sündfluth zu begründen. Das Hervorheben, daß alle Menschen von Adam und dann von Noa abstammen, will die philanthropische Brüderlichkeit lehren. Die Japhetiten sind Brüder der Semiten und sollen in den Zellen Sems wohnen (9, 27); damit soll dem Rassenhaß entgegengetreten werden. Falsch ist es jedenfalls, Particularismus darin zu erblicken. Nur die hamitischen Kanaaniter sind aus dem Brudersbunde ausgeschlossen, weil sie Impietät gezeigt und Anzucht getrieben haben. Man vertiefe sich nur in jede einzelne Geschichtserzählung der Genesis, so wird man finden, daß sie mit Bedacht und Sinn an ihren Platz gestellt ist und mit ihren Nachbarerzählungen Zusammenhang hat. Nisjch nannte die Genesis „die Dogmatik des Gesetzes“ und Dehler hat mit tiefem Verständniß aus der pentateuchischen Geschichte Theologie und Dogmatik gezogen; noch mehr ist man berechtigt eine höhere Ethik daraus zu abstrahiren. Die Begebenheiten werden stets unter den ethischen Gesichtspunkt gestellt. Der ethische Hintergrund ist überall sichtbar und deutet ethische Gesetze an. So wird bei

der Schöpfung der Pflanzen und Thiere hervorgehoben, לֹא יִמְזַג וְלֹא יִשְׁתַּמֵּךְ oder לֹא יִשְׁתַּמֵּךְ וְלֹא יִמְזַג, daß die Gattungen nicht vermischt werden sollen, was wieder gegen die scheußliche Vermischung von Menschen und Thieren gerichtet ist (Leviticus 18, 23). Bei der Schöpfung der Himmelslichter wird hervorgehoben, wozu sie bestimmt sind, dadurch wird die Astrologie abgewiesen. Bei der Schöpfung des Menschen wird seine Ebenbildlichkeit mit Gott hervorgehoben, und damit schon auf das dem Noa gegebene Gesetz (9, 5 fg.) gewiesen.

Zu verkennen ist nicht die Betonung, daß die ganze Schöpfung — und auch der Mensch — gut angelegt sei, daß von Gott nicht das Böse stamme. Das Böse und der Bruch komme vom Menschen. Die Geschichte des ersten Menschenpaares im Paradiese ist eben so tief ethisch, wie künstlerisch. Die vollständige Einheit von Mann und Weib, die ethische Bedeutung der Ehe, und auch die Andeutung der Monogamie können nicht einfacher und künstlerischer dargestellt werden. Das Anstößige an der Erzählung von der Schlange schwindet, wenn man bedenkt, daß die Propheten sich ebenfalls der Parabel bedient haben; die Vision des Micha ben Jimla (Könige I. 22, 19 fg.) und die Scenerie in der Einleitung zu Hiob sind dafür instructiv. So wie bei diesen Erzählungen der Leser nicht einen Augenblick zweifelhaft ist, daß ihm nicht ein thatsächlicher Vorgang mitgetheilt wird, sondern lediglich eine parabolische Einkleidung, ebenso in der Erzählung von der Unterredung der Schlange mit Eva und in der von Bileams Eselin. Hier wird wenigstens noch hinzugefügt, daß Gott der Eselin bei dieser Gelegenheit Sprache geliehen habe (Numeri 22, 28). Bei der Schlange dagegen wird die Sprechfähigkeit nicht einmal angedeutet, weil der Erzähler gar nicht beabsichtigte, glauben zu machen, daß die Schlange in Wirklichkeit gesprochen habe. Nimmt man die Schlange als parabolische Figur, wofür sie der Erzähler lediglich ausgeben will, so hat die Erzählung eine sinnige, tief-ethische Bedeutung. Die Schlange ist weiter nichts als Symbol der Klugheit, der Superklugheit; der Begriff des bösen Principis oder des Urbösen liegt durchaus nicht darin. Selbst im Parsismus wurde erst in der Saffaniden-Zeit Angra-Mainyus als Schlange bezeichnet (in dem unechten 22. Fargard des Vendidad 5–6 fg. und im Bundehesch) [Vgl. Holzinger, Genesis, S. 38. 44]. Die Genesis läßt daher die Schlange sophistisiren. Die erste Sünde — nicht Erbsünde — ist aus Klügelei und Gelüste begangen worden, sie bestand darin, daß das Menschenpaar, obwohl so unwissend, daß es nackt einherging, doch sich der göttlichen Erziehung entzog und selbst urtheilen wollte, was gut und böse sei. Die erste Sünde wird nicht als Ungehorsam, sondern vielmehr als Selbstüberschätzung charakterisirt. Die aufgelegte Strafe ist angemessen und als Erziehungsmittel dargestellt. Der Mensch soll durch Erfahrung zur Erkenntniß gelangen, daß er bezüglich des Guten und Bösen, der moralischen Handlung, einer höheren Leitung oder göttlicher Gesetze nicht entzathen kann.

In der Geschichte von Cain und Abel wird die Wirkung der ersten Sünde dargestellt, aber zugleich die Fähigkeit des Menschen, Herr seiner Sündenluste zu werden (4, 7: וְאֵלֶּיךָ תִּשְׁבֹּר וְעָשִׂיתָ לְפָנָי), und die Reue wird als Versöhnungsmittel angedeutet. In den Nachkommen Cains wird die verderbliche Wirkung der ersten Sünde gezeigt. Lamech, Cains Urenkel vierten Geschlechtes, nimmt zwei Frauen, während seine Vorgänger nur monogamisch lebten. Von diesen Frauen hat er vier Kinder, Jabal, den Hirten, Jubal, den Harfen- und Flötenspieler, Tubalkain, den Waffenschmied und endlich eine Tochter Naama. Die tiefere Bedeutung der ersten drei Namen hat Ph. Buttman

sinnig und überzeugend auseinandergesetzt (Mythologus I. 163 fg.). Er identificirt sowohl Zabal, wie Zabal mit Apollo, und begründet die Identificirung sprachlich durch den Nachweis, daß die älteste Form des griechischen Namens der Sonne *Ἀβέλιος*¹⁾ war, „zwischen welcher und dem Namen Apollo die von Festus uns erhaltene italienische Form des Letzteren Apello liegt“, und diese wieder entstanden aus „Abello“. Zabal und Zabal sind Brüder von einer Mutter. „Man vereinige diese Spur mit der fast gänzlichen Einerleiheit ihrer Namen, so wird es höchst wahrscheinlich, daß beide ursprünglich nur eine Person sind. Auch die Griechen vereinigten ja beide Gottheiten in eine Person, bald indem sie den Hirten Gott Pan die Flöte erfinden lassen, bald indem sie den Gott der Lyra, als Apollon Nomios, auch zum Gott der Hirten machen“. Buttmann weist (das. S. 166) nach, wie in der Mythologie öfter eine Person oder ein Typus in zwei Namen zerlegt wird. Inachos und Bacchos, Romulus und Remus sind ursprünglich eins. Noch scharfsinniger ist Buttmann's Identificirung von קַבְלָיִם mit den *Τελχίτες*, die nach Diodor's Berichte viele Künste erfunden und Götterbilder zuerst fabricirt, und nach Strabo's Relation, Erz und Eisen zuerst zu bearbeiten erfunden haben sollen (vergl. Preller a. a. O. S. 473 fg.). „Der Kenner erblickt nun folglich in Tubalkain einen nach dem aramäischen Radicalsyst. gezerzten Namen, der ursprünglich Twalkin oder Twalkan gelautet haben muß, von welcher Form in Vulkan der erste, in *Τελχίτιν* der zweite Consonant einer weicheren Aussprache wich“. Dieser Tonangeber in der griechischen Etymologie bringt damit die Dwalinn der nordischen Mythologie in Verbindung, die Zwerge oder Dämonen, die größten Meister in der Kunst, Schlachtschwerter und allerlei Waffengattungen zu verfertigen. „Diese vierfache Uebereinstimmung: Tubalkain, Dwalinn, Telchin und Vulkan schließt den Zufall aus“. Soweit Buttmann. Die Richtigkeit dieser Identificirung ergibt sich auch aus Nebenzügen der Erzählung. Tubalkain's Schwester wird Naamah genannt. Dieser Namen ist unzweifelhaft identisch mit der Aphrodite oder Venus, der Göttin der Anmuth und des Liebreizes, die schon Homer bewundern und als Pflegerin der Keppigkeit und Weichlichkeit verachten läßt. Aphrodite wurde aber mit Hephaistos oder Vulkan in Beziehung gesetzt; beide hatten ihren Cultus auf der Insel Lemnos (Preller I. 138, 148). Hephaistos wird in der Iliade als Schmied von kräftigen Armen, mit Hammer und Ambos arbeitend, geschildert. Wie trefflich stellt die Genesis dieses Verhältniß dar. הוּבַל קַיִן לֹטֶשׁ (אָבִי) כָּל הָרֶשֶׁת נְחֹשֶׁת וְבַרְזֵל וְאֵחָיו הוּבַל קַיִן נַעֲמָה אָבִי כָּל הַפָּסֶל וְאָבִי יִשָׁב אֶהֱלֵה וְנֹרָא וְקִינָה. Auch die Namen der Frauen Uda und Zilla sind glücklich gewählt und spielen auf Vorstellungen aus diesem Kreise an. — So richtig auch Buttmann die Anspielung auf die griechische Mythologie entdeckt hat, so hat er sie doch verkannt, wenn er darin ein Bruchstück einer altasiatischen Götterlehre erblickt (das. 169: „Jehova, oberster Gott, Zabal oder Zabal, Gott der Musik und der Hirten, Tubalkain, Gott der Schmiede“), und diese sollen dem Jovis, Apollon und Vulkan entsprechen. Aber die Darstellung in der Genesis will ja diese mythologischen Wesen nicht als Götter betrachtet wissen, sondern

¹⁾ Buttmann weist entschieden in einer Anmerkung das. S. 168 die noch von Preller (gr. Mythologie I. S. 334) behauptete Etymologie zurück, daß *Ἀβέλιος* aus *Ἥλιος* durch Einschaltung des Digamma entstanden sei, und daß dies ionische Dehnung für *ἥλιος* sei. Buttmann hielt Abellos vielmehr für die Urform.

vielmehr als Nachkommen des Brudermörders Kain, die ebenfalls Verderben gebracht haben! Tubalkain=Telchin oder Vulkan hat das menschenverderbende Schwert erfunden, womit Lamech Männer und Kinder getödtet hat. Zubal ist nicht bloß der Erfinder der Harfe, sondern auch des כנור, der Liebesflöte, der Syring, womit Pan die Brunst entzündet. Und die unzüchtige Naamah, die Aphrodite, Urania oder Pandemos, die Beförderin der Prostitution, die überall Altäre und Opferung der Jungfräulichkeit hatte (vergl. Preller, das. I. 284 fg.), war als Enkelin Kain's ein Verderben verbreitendes Wesen. Von diesem Gesichtspunkte aus will die Genesis diese Nachkommen Kain's betrachtet wissen [Vgl. Holzinger a. a. O. S. 53. 55 f.].

Auch alles Folgende hat lediglich einen ethisch-didaktischen Zweck. Die Sethiten werden durchaus nicht als ein gerechtes Geschlecht dargestellt; erst Noa, der Nachkomme desselben, wandelte mit Gott, d. h. ließ sich von Gott belehren und leiten, er vertraute nicht auf seine eigene Einsicht. In den Geschlechtern vor Noa kamen vielmehr Frauenraub und die Giganten-Kämpfe vor (6, 1 fg.) ולא ישכנו את גבורים; auf diese Kämpfe spielt Ezechiel an (32, 27): גבורים ונפילים; und auf den Sturz der Giganten Hiob (26, 5 u. a. St.). Der Frauenraub, den Phönicier und Griechen, als in uralter Zeit geschehen, einander vorwarfen (Herodot I. 1), bringt die Genesis nach ihrer ethischen Betrachtungsweise mit den Giganten in Verbindung. Erst mit Noa beginnt eine Wendung zum Bessern, mit ihm beginnt die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts durch das Gesetz.

Unbeschadet des ethischen Gesichtspunktes überliefern die Relationen der Genesis auch factische Geschichte. Die Völkertafel ist ein Zeugniß dafür. Ein unbefangener, rein ethnographischer Schriftsteller, Joh. Gust. Cuno, bemerkt darüber (Forschungen im Gebiete der alten Völker I. S. 265): „Die Völkertafel kann in Bezug auf ihren ethnographischen Werth kaum hoch genug gestellt werden, sie ist aber auch deswegen so ungemein interessant, weil hier die Gruppierung von Völkern zu Familien in einer Weise stattfindet, wie sie sonst das ganze Alterthum nicht kennt, wie sie erst unser Jahrhundert mit Hilfe der Wissenschaft der Sprachvergleichung wieder durchgeführt hat“ [Vgl. auch Strack, d. WB. Gen., Ex, Lev. u. Num. (1894), S. 35]. So ist die Herkunft der Terachiden von ארפכשד, d. h. wie gegenwärtig allgemein angenommen wird, aus Ἀρφαράκις, am südlichen Abhange des karduchischen Gebirges, und ihre Auswanderung von Ur-Kasdim, d. h. von einer Stadt der Karduchier oder Gordyener, unstreitig historisch [Vgl. jetzt hierzu die Ausführungen Hommel's in seinem Buche: „Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung“ (1897), S. 212. 293—297]. Denn darüber herrscht doch wohl kein Zweifel, daß, da Chaldäer und כשדים ein und dasselbe Volk sind, der Lautwechsel nur dadurch erklärt werden kann, wenn man die Gordyener oder Karduchen herbeizieht. Aus כרד oder קרד ist durch den Wechsel der Liquiden ר in ל einerseits, Καλδαῖοι und aus dem ebenso häufigen Wechsel von ר und ש andererseits כשד geworden. Es ist die einzig richtige Ableitung des Namens, welche bereits Golius gemacht hat. Die Identität von Gordyenern und Chaldäern ist auch durch Xenophon's Angabe daß die Letzteren in den karduchischen Gebirgen, im jetzigen Kurdistan, gewohnt haben, gesichert. So viel Gewisses geht doch aus dem dunklen Verse (Jesaja 23, 13) hervor, daß Assyrien zuerst die כשדים oder Chaldäer in Dienst genommen hat. Dasselbe scheint Nebukadnezar oder schon sein Vater gethan zu haben und dadurch wurde Babylonien, weil seine Kriegsschaaren größtentheils aus

Chaldäern bestanden zu haben scheinen, „Land Chasdim“ oder Chaldäa genannt. Diese Benennung ist daher jüngeren Ursprungs. Als das chaldäische Reich durch die Perser untergegangen war, ging die Benennung auf die Astrologen und Wahrsager über, weil diese in Babylonien heimisch waren. Bei römischen und spät-griechischen Schriftstellern, sowie in Daniel haben „Chaldäer“ und „Kasdim“ nur noch diese Bedeutung. — Abraham's und der Terachiden Geburtsland ארץ כשדים kann also nur im karduchischen Gebirge gelegen haben, welche Bedeutung ארץ auch immer haben mag. Es ist daher nur leeres Gerede von Schrader, wenn er in einem Nachtrag zu „Keilschrift und altes Testament“, (S. 383 fg. und sonst noch) aus einer, wer weiß ob richtig gelesenen Keilschrift „Uru Akkadu“ das Factum folgert und darauf verfaßt ist, daß die Terachiden aus dem Süden, aus dem Lande Sinear, eingewandert wären. Dann hätten sie einen fürchterlichen Umweg gemacht, zuerst von Südbabylonien nach dem um 5 Breitengrade weit im Norden gelegenen Haran auszuwandern und dann in entgegengesetzter Richtung weit, weit von Nord nach Süd, von 37° Br. bis zum 32° Br. in Palästina einzuwandern. Herr Schrader hat wahrscheinlich noch keine Reise im Lande der Kameele gemacht und weiß nicht, was ein Umweg von 200 Meilen durch Wüsten und unbewohnte Gegenden bedeutet. Auf der Karte reißt sich's leicht [Vgl. Dillmann zu Gen. 11, 28 und Hommel, a. a. D. 211—214].

Doch kommen wir von dieser nothwendigen Digression auf das Hauptthema, die Composition und Anlage der Thora zurück. Der Zusammenhang der einzelnen Theile wird durchsichtig, wenn man den ethischen Kern der Erzählungen ermittelt. Der ethische Hintergrund in den geschichtlichen Theilen zeigt sich am augenscheinlichsten in den Biographien der Erzväter. Philo hat schon richtig diesen Kern erkannt und ausgedrückt. Er nennt die hebräischen Patriarchen „lebendig gewordene vernünftige Gesetze“ (de Abrahamo Anfang: $\text{o\iota\ \gamma\alpha\rho\ \epsilon\mu\psi\upsilon\chi\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\omicron\iota\ \nu\omicron\mu\omicron\iota\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\epsilon\varsigma\ \epsilon\kappa\epsilon\iota\upsilon\omicron\iota\ \gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\alpha\sigma\iota\nu}$). Ganz besonders gilt das von Abraham; er wird als Ideal-Patriarch aufgestellt. Er wird nicht bloß als gottesfürchtig und vertrauensvoll, sondern auch als höchst tugendhaft und besonders als friedfertig und Feind aller Ungerechtigkeit geschildert. Nahe liegt die darin enthaltene Lehre, daß seine Nachkommen seine Tugenden sich zu eigen machen mögen. Es ist auch ausdrücklich angegeben, daß er nur deswegen bei Gott beliebt war, weil er seine Tugenden auf sein Geschlecht vererben und es darin belehren soll (Genesis 18, 19). Auf diesen Tugenden beruhen das Heil und der Segen, der von ihm und seinen Nachkommen auf alle Geschlechter der Erde übergehen soll. Träger und Fortpflanzer des Heils sollen aber seine Nachkommen von Sara sein. — Auch der Beschneidung, die, nach der Genesis, Abraham zuerst angenommen hat, liegt eine ethische Anforderung zu Grunde, wie Dehler (a. a. D. S. 297) unwiderleglich nachgewiesen hat. Sie bedeutet die Reinigung des Herzens oder das Abthun der Herzenshärtigkeit. Daher die bei den Propheten so häufige Gedankenverbindung von „Unbeschnittenen des Fleisches und Unbeschnittenen des Herzens“ (קרלי בשר, קרלי לב) und der Ausdruck: „die Vorhaut des Herzens zu beschneiden“. Die Einleitung zum Gesetze der Beschneidung (Gen. 17, 1): $\text{ההולך לפני והיה תמים}$, spricht ganz entschieden für die Intention, sie im ethischen Sinne aufzufassen, wenn sie auch als Bundeszeichen gelten soll.

Indessen nicht bloß die Tugenden der Patriarchen werden in der Genesis als Muster aufgestellt, sondern auch ihre Fehler und Untugenden werden aufgedeckt, damit sie zum warnenden Beispiel dienen sollen. Man hat so oft über

Jakob's scheinbare Betrügerei gegen Esau gespöttelt, obwohl jener nur die geistige Erstgeburt, die dieser verachtet hatte, an sich gebracht hat, und gegen die List bezüglich des Vatersegens hat Jakob sich der Mutter gegenüber gestraubt. Man sollte aber die eigene Art der Geschichtserzählung bewundern, daß sie auch das Tadelnswerthe an ihren Helden nicht verschweigt. So deckt sie die Unthaten Simeon's und Levi's an den Sichemiten und das Verhältniß Juda's¹⁾ zu einer vermeintlichen Tempeldirne ohne Schonung auf. Auch die Episoden in der Erzählung des Lebens der Patriarchen, welche die Skonoklassen gerade als Interpolationen ansehen, gehören streng zum Ganzen. Das Stück von den Nachkommen Nachor's (Gen. 22, 20 fg.) ist angefügt wegen Rebekka, die später Isaaq zugeführt werden sollte. Auch darin liegt Ethisches, daß auch die zwei letzten Erzväter sich nicht mit den verworfenen Töchtern Kanaan's verheiratet, sondern ihre Frauen aus Abraham's Familie genommen haben. Reinheit und Sittlichkeit der Ehe war ihr Hauptstreben. — Die Erzählung von Abraham's zweiter Ehe mit Hetura (25, 1 fg.) wird hervorgehoben, um anzudeuten, daß die Midianiter — denn diese bilden den Mittelpunkt in dieser Erzählung — der Stamm, aus dem Mose's Schwiegervater Reuel (Exodus 2, 18), sein Schwager Jethro (das. 3, 1 fg.) und die mit den Israeliten verbundenen Keniter hervorgingen (Numeri 10, 29; Richter 1, 16 u. a. St.), daß also die Midianiter ebenfalls von Abraham stammen, ebenso wie Ismael und Edom. Aber sie haben keinen Antheil an der Heilslehre Abraham's und seiner Nachkommen. Ihnen hat Abraham lediglich irdische Güter gegeben (Gen. 25, 5). Mehrere Stücke deuten dasselbe an, daß die unechten Nachkommen Abraham's wohl irdischen Segen hatten, aber nicht den geistigen. Ismael kam vor allen seinen Brüdern zu festen Wohnsitzen (Gen. 25, 18): *לְיִשְׁבָּע כָּל אֶרֶץ יִשְׁכָן*; vergl. das. 16, 12: *לְיִשְׁבָּע כָּל אֶרֶץ יִשְׁכָן*. Esau oder Edom hatte bereits einen fruchtbaren Landstrich und auch Könige (Gen. c. 36), ehe die echten Abrahamiden zu Ruhesitzen gelangten; diese mußten vielmehr lange wandern und wandern, mußten erst durch die Leidenschule gehen, ehe sie das ihnen zugewiesene Land besitzen konnten. Jakob, der Erzvater, klagt über Leiden und Wanderungen (Gen. 47, 9) und Jakob, das Volk, hatte ebenfalls Grund darüber zu klagen. Antithetisch sind daher aneinander gereiht Edom's glückliche, ruhige Tage (Kap. 36) und Jakob's unstäte Wanderungen (Kap. 37). Wie wenig Sinn für künstlerische Anlage einer litterarischen Composition verrathen diejenigen, welche diese beiden zusammengehörenden Partien zerreißen, sie verschiedenen Verfassern und Zeiten zuweisen und daraus gar Schlüsse ziehen!

Wenn eine und dieselbe Namengebung bei verschiedenen Gelegenheiten motivirt wird, so ist das für die Zertrümmerer Grund genug, zweierlei Urkunden und zweierlei Verfasser anzunehmen. So bezüglich Beerseba (Genes. 21, 31 und 26, 33) und so in Bezug auf den Namen Israel (32, 27—28 und 35, 9

¹⁾ Es ist eine Albernheit, in der Geschichte von Juda und Thamar eine Anspielung auf David's sträfliches Verhältniß zu Batscheba zu erblicken, weil diese auch *בַּת דָּוִד* (nach einer erweichten Aussprache des *ד*) genannt wird, und weil die mit dieser Geschichte gar nicht zusammenhängende kanaanitische Frau Juda's zufällig eine Tochter Schua's war. Sollte der Verf. einen Makel auf die Könige vom Hause David's haben werfen wollen? Es ist ungereimt [Vgl. die weitere Ausmalung dieser Hirngespinnste bei Stade, Gesch. Isr. I, 158]. Die Thora erzählt auch die Gewaltthat Levi's an den Sichemiten, obwohl seine Nachkommen den Priesterstamm bildeten. Liegt auch darin eine tadelnde Tendenz?

bis 10). Was die letztere Stelle betrifft, so beruht die daraus gezogene Folgerung auf einem allgemeinen Mißverständniß. In dem Namen Jisrael erblickt die landläufige Exegese, den „Gotteskämpfer“ im Sinne von „Kämpfer mit Gottes Beistand“. In dem Manne, mit dem er gekämpft hat, sieht sie einen Engel, und dadurch bezieht sie schon die erste Namensänderung Jakob in Jisrael auf göttlichen Ursprung. Dann muß ihr allerdings die zweite Erzählung der Namensänderung auf göttliche Weisung ganz überflüssig erscheinen. Diese Auffassungsweise ist aber irrtümlich. In der ersten Erzählung (Genesis 32, 25—26) ist unzweideutig angegeben, daß Jakob gegen einen Mann rang und Sieger blieb, und in der Motivierung der Namensänderung ist das Verhältniß auf dieselbe Weise dargestellt. Aber diese Motivierung will verstanden sein; *כי שריה עם* ויחבל *אלהים ועם אנשים והוכל* kann ja unmöglich einen kategorischen Sinn haben, da Jacob doch nur mit einem einzigen Wesen gerungen hat, während hier der Plural gebraucht wird. Man muß daher den Halbvers hypothetisch auffassen; er entspricht vollständig dem Halbvers Exodus 20, 25 und anderen Beispielen, in denen die hypothetischen Glieder durch Perfect und Morist gegeben werden.

כי שריה עם אלהים ועם אנשים והוכל ist gleich:
כי הרבך הנפת עליה ותחלה.

Die Partikel *כי* involviert in diesen Fällen eine doppelte Bedeutung, die der Begründung und der Bedingung; der Sinn des Verses kann daher nur der sein: „Denn kämpftest du (auch) mit Göttern und Menschen, so bliebest du Sieger.“ Factisch hat Jakob lediglich mit einem einzigen Wesen gerungen; aber der Vorgang und der neue Namen sollten ihm zur Vorbedeutung dienen, daß er (oder sein Samen), wenn er auch gegen höhere Wesen und Menschen kämpfen sollte, stets Sieger bleiben würde. Das Wesen, das ihm entgegentrat, wird in der Genesis *איש*, ein „menschliches Wesen“ genannt. Allerdings in Hosea, dem diese Erzählung bereits vorlag, wird es *מלאך* genannt, aber das Verhältniß ist eben so dargestellt, daß Jakob mit diesem rang und ihn dahin brachte, sich für bestegt zu erklären (12, 4—5): *ובאונו שרה את אלהים וישר אל מלאך בכה ותחנן לו*. Dieses Wesen weinte und flehte (Jakob) an, es zu entlassen. Es ist aber nicht erwiesen, daß *מלאך* in der älteren biblischen Litteratur „Engel“, d. h. „himmlisches Wesen“ bedeute, noch überhaupt daß die biblische Theologie eine ausgebildete Angeologie kenne. Unter dem *מלאך* (Exodus 23, 20): *אנכי שלח מלאך לפניך* ist Mose, der Führer, zu verstehen. Selbst in der nachexilischen Litteratur, die bereits von der persischen Engellehre tangirt ist, wird ein Prophet *מלאך* genannt (Chaggai 1, 13): *הגוי מלאך ה' במלאכות ה'*, ebenso wird der Hohepriester *מלאך* genannt (Maleachi 2, 7): *כי שפתי כהן . . . כי מלאך ה' צבאות הוא*. „Bote Gottes“ ist Alles, was durch die eigenthümliche Erscheinung, durch etwas Außerordentliches, durch einen höhern Auftrag sich als von Gott eigens gesandt oder veranstaltet, bewährt. Auch Menschen mit einem bedeutungsvollen Auftrag werden *מלאכים* genannt, so in der Geschichte Abraham's (Genes 18, 2). Daher wechselt so oft *איש אלהים* und *מלאך ה'*. Indessen ist hier der Ort nicht, dieses Thema ausführlich zu erörtern. Hier genügt es darauf hinzuweisen, daß in der ersten Erzählung angedeutet wird, daß Jakob das Wesen, welches seine Namensänderung ausgesprochen hatte, nicht als vollgültiges Organ Gottes angesehen hat, und erst als ihm Gott (im Gesichte) erschien, und diese Aenderung bestätigte, galt sie ihm als Offenbarung. Nur eine Vertiefung in Sinn und Anlage der Genesis läßt

dergleichen feinere Züge scharf heraustreten und erklärt die scheinbaren Wiederholungen¹⁾.

So erklärt sich auch die scheinbare Wiederholung mehrerer Gesetze (Exodus 23, 14—19 und 34, 18—26), die ganz gleichlautend sind. Diese Gesetze gehören zum Bundesbuche (das. 24, 7) und sind, laut Angabe, unmittelbar nach der Mittheilung des Dekalogs mitgetheilt worden. Inzwischen hat das Volk sich durch die Sünde des goldenen Kalbes vergangen und die ersten Gebote des Dekalogs übertreten. Es schien also nöthig, die Hauptgesetze noch einmal dem Volke einzuschärfen; daher die Wiederholung. Diese enthält ganz besonders Warnungen gegen Götzendienst (34, 13—17) und Cultusgesetze in Verbindung mit den Festen. Die Wiederholung ist also motivirt und beruht keineswegs auf einer Benutzung verschiedener Urkunden.

Was den Zusammenhang der Gesetzesparlieen betrifft, so ist ja in verschiedenen Stellen der drei mittleren Bücher angegeben, daß sie zu verschiedenen Zeiten geoffenbart wurden. Dester ist auch dabei die historische Veranlassung erwähnt. Diese historischen Einleitungen bilden den Rahmen der Gesetzesgruppen, und man muß darauf achten, wenn man den Zusammenhang der einzelnen Gesetze unter einander ermitteln will. Bertheau hat seine Annahme zur kritischen Gewißheit erhoben, daß die einzelnen Gesetze unter der Zehnzahl gruppirt sind. In den Gesetzen des Bundesbuches ist diese Zehnzahl augenfällig markirt. Indessen ist es Bertheau nicht überall gelungen, an der Hand dieses Zahlenverhältnisses den Zusammenhang der einzelnen Gesetze unter einander zu ermitteln, daher müssen manche seiner Gruppierungen berichtigt werden. Der Zusammenhang der Gesetzesgruppen in Exodus von Kap. 25 an ist leicht zu finden. Es sollte ein Zelttempel für die Wüstenwanderung erbaut werden, dessen Mittelpunkt die Bundeslade mit den beiden Steintafeln und zwei Altäre bilden sollten. Die Gesetze dafür sind transitorischer Natur. Daran reihen sich selbstverständlich Gesetze für die Priester und für die Einweihung des Zelttempels. Zum Schluß dieser Gruppe (31, 12—18) wird das Sabbatgesetz eingeführt, gewissermaßen, um anzudeuten, daß auch am Bau des Heiligthums und seiner Geräthe am Sabbat nicht gearbeitet werden soll. Nun sollte die Geschichte des Baues und der Einweihung erzählt werden; sie ist aber durch den Vorfall mit dem goldenen Kalbe unterbrochen. Nachdem diese Geschichte und die darauf bezüglichen Gesetze erledigt sind, beginnt die Geschichte der Anfertigung des Zelttempels und des Zubehörs, wobei Eingang wiederum das Sabbatgesetz in Erinnerung gebracht wird (35, 1—3). An die Einweihungsoffer schließen sich die Opfergesetze überhaupt (Levi-

¹⁾ Auch die Wiederholung der Namengebung Beerseba deutet eine Differenz an, wenn man genau auf einige Züge achtet. Was die Wiederholung des Dekalogs betrifft, aus dessen stellenweise abweichender Ausdrucksweise eine Verschiedenheit des Urtextes gefolgert wird, so beruht auch diese Annahme auf Irrthum. In Deuteronomium wird der Dekalog lediglich referirt oder citirt. Mose erzählt, was bei der Offenbarung desselben vorgekommen ist. Ein Citat braucht wahrhaftig nicht wörtlich zu sein. Vers 5, 15 braucht nicht zum Dekalog zu gehören, sondern ist eine selbstständige Ermahnung, an den Dekalog angeknüpft, die Slaven menschlich zu behandeln, wie 15, 15; 16, 12; 24, 18. 22. Da das Deuteronomium auf humane Behandlung der Slaven und der Verlassenen besonders Gewicht legt, nimmt es jede sich anbietende Gelegenheit wahr, zu wiederholen: „Sei eingedenk, daß auch du Slave und elend warst“. Der Vers ist ein belehrender Zusatz.

ticus c. 1—7). Leviticus Anfang schließt sich ebenso eng an Exodus an, wie dieses an Genesis. Erst Leviticus Kap. 8—9 wird die Geschichte der Einweihung des Zeltempels vollendet. Dabei wird vom Untergang der beiden ältesten Söhne Ahrons erzählt wegen ihrer Versündigung am Heiligthum mit dem von außen hineingebrachten Feuer erzählt (Kap. 10, 1—5). Alles Folgende hat auf diesen Tod Bezug. An den auch damit zusammenhängenden verkürzten Vers, daß die Priester den Unterschied von Heilig und Profan, von Rein und Unrein lehren sollen (10, 10), lehnt sich die ganze große Gesetzesgruppe über Reinheit und Unreinheit an (c. 11—16). Dann wird abermals die Geschichte von den beiden Söhnen Ahron's aufgenommen (16, 1), und daran wird das Verbot angereicht, daß Ahron oder jeder Hohepriester zu jeder Zeit in das Allerheiligste eintrete (was die Söhne Ahron's sich zu Schulden kommen ließen), sondern nur einmal zur Sühne für das Heiligthum, den Priesterstand und das Volk. Dieses eine Mal sollte am 10. des 7. Monats stattfinden. So hat diese Gesetzesgruppe einen innigen Zusammenhang; sie ist an den Faden der Geschichte vom Tode der Söhne Ahron's und von ihrer Verschuldung gereicht. — Richtig bemerkt Bertheau (sieben Gruppen, S. 197), daß die Gesetzesmassen in Leviticus Kapitel 17—20 zusammengehören, „und daß Kap. 17 ursprünglich mit 20, 1—9 verbunden gewesen und seinen Ort nach 18—19 gehabt haben muß“. Demgemäß beginnt diese Gruppe mit den Gesetzen gegen Incest. Das ist wichtig; denn diese Gesetze schließen sich unmittelbar an die Vorschrift für den Sühnetag an. Es muß hier also eine Gedankenverbindung vorliegen. Diese scheint darin zu liegen, daß die Capitalsünden, um deren willen die Sühne an diesem Tage stattfinden soll, namhaft gemacht werden, nämlich Incest und Unkeuschheit überhaupt, in welche die Aegypter und die Kanaaniter verfallen sind, und von denen die Israeliten sich fern halten sollen (Kap. 18). Der Sühnetag, das ist darin angedeutet, ist zunächst für die geschlechtlichen Vergehungen und das damit verbundene grobsinnliche Gözenthum, für die Unreinheit, in deren Mitte das Heiligthum weilt (Levit. 16, 16) und Zeuge derselben ist, eingesetzt. Die Israeliten sollen diese Unreinheit abthun und vielmehr heilig sein, eine hohe Sittlichkeit erstreben (Kap. 19). In diese Gruppe sind auch Verbote der Vermischung aufgenommen (V. 19), weil diese zu Incest mit Thieren führen (s. o. S. 414). Auch die Vermischung mit einer Sklavin ist damit verwandt und wird daran angereicht (Vers 20 bis 22). Zur Heiligkeit gehört auch das Fernhalten von götzendienerischen Bräuchen (Vers 26—28). Ganz besonders sollen die Väter dafür sorgen, daß ihre Töchter nicht dem unzüchtigen Cultus zur Opferung ihrer Jungfräulichkeit fröhnen sollen (V. 29). *אֵל תְּחַלֵּל אֶת בְּתוּלַת לְוִיּוֹתָיִךָ וְלֹא תוֹנֶה דַּאֲרָץ וּמִלֵּאדָה דַּאֲרָץ*. Es ist dieses ein höchwichtiges Gesetz zur Steuerung des Cultus der *Mylitta* oder der *Beltis* oder der *Ἀποδοίτη Οὐρανία*, der Göttin der geheiligten Prostitution, eines Cultus, der von Phönicien, Babylonien und Assyrien aus sich überall bis nach Cypren, Lydien, Griechenland und bis Sicilien verbreitet hat. Noch zur Zeit des jüngeren Dionysius und Plato's haben die italischen Lokrer in einem Kriege gegen Rhegium gelobt: *si victores forent, ut die festo Veneris virgines suas prostituerent* (Justinus 21, 3). Dieser Cultus hatte auch eine Stätte im Zehnstämmereich und in Juda gefunden (s. o. S. 193, 250). Kein Wunder, daß die Thora dagegen eifert und das Verbot in der Gruppe der Incest-Gesetze unterbringt. Das Gesetz, das Alter zu ehren und die Fremden zu lieben (19, 32—36), beschließt diese

Gruppe mit der Erwähnung *שמרתם את כל חקתי* (V. 37). Kap. 20 könnte wohl daran angereicht gedacht werden, weil es die Strafen auf die früher erwähnten Laster enthält, und daran könnte sich Kap. 17 anschließen, das ebenfalls von Strafen handelt. Allein, dann würden die folgenden Gesetzesgruppen keinen Zusammenhang haben, namentlich wäre es auffallend, daß die Gesetze über Sabbat und Feste (c. 23), die doch wesentlich mit den Gesetzen über Sabbat- und Jubeljahr (c. 25) zusammengehören, von einander getrennt sein sollen. Nimmt man die Geschichte von dem Lasterer (24, 10 fg.) als Ausgangspunkt, so lassen sich diese Gruppen natürlicher an einander reihen. Dabei ist nämlich die Strafe auf Gotteslästerung bestimmt (V. 16), und daran sind andere Strafgesetze angereicht (V. 17—22). Daran lassen sich füglich die Strafgesetze überhaupt (Kap. 20 und 17) anfügen. — An 17, 15—16, das von Verunreinigung durch Nas handelt, schließen sich füglich die Gesetze für die Priester an, daß sie sich von Verunreinigung und Entweihung fernhalten sollen (Kap. 21. 22, 1—16), dann das Gesetz von der Fehlerlosigkeit der Opferrthiere (22, 17—33; V. 22, analog 21, 18 fg.), dann die Gesetze von Festen und Festopfern (c. 23¹⁾ und daran wieder die Gesetze des Sabbat- und Jubeljahres (c. 25). Die ganze Gruppe schließt ab mit der wiederholten, weil höchst wichtigen Warnung vor Gözenthum und mit Einprägung der Ruhetage und der Ehrfurcht vor dem Heiligen (26, 1—2). Der Schluß, Kap. 26, 3—45, die Verheißung und Strafandrohung auf Uebertretung, beweist, daß die Gesetzesgruppen als eine Einheit aufgestellt wurden. Unerklärt bleibt allerdings der Nachtrag Kap. 27.

Numeri, meistens geschichtlich, hat einen unverkennbaren Zusammenhang. Ermittelt muß noch werden die Anreihung der Gesetze Numeri Kap. 15, 1—31 an den Vorfall der Rundschafter. Denn die Gesetzesgruppen c. 18—19 geben sich selbst als Ausfluß aus der Auflehnung der Rote Korach's gegen das Priesterthum der Ahroniden²⁾. Solcher Gestalt bilden die vier Bücher eine enggeschlossene Einheit; die Geschichte führt bis zur Gesetzesoffenbarung, und Gesetze reihen sich an geschichtliche Vorfälle an; nur äußerst wenige Partien erscheinen unzusammenhängend. Das Deuteronomium giebt sich selbst als ein selbstständiges Gesetzbuch aus, und setzt eine ältere Sammlung voraus (Deuteronom. 28, 69). Die Einheit dieses Buches braucht nicht erwiesen zu werden; auch der verstockteste Zertrümmerer muß anerkennen, daß es aus einem Guß, und Glied an Glied gereiht ist. Die drei Bestandtheile desselben: geschichtliche Erinnerungen außer der chronologischen Reihenfolge, Ermahnungen und Gesetze, wechseln mit einander ab. Die Frage nach der Autorschaft der beiden Sammlungen, so viel auch darüber hin und her gestritten wurde, kann kritisch nicht ermittelt werden. Sie muß auch anders formulirt werden. Wann sind einzelne Theile derselben veröffentlicht worden? Beim Deuteronomium ist die Zeit seiner Veröffentlichung historisch angegeben. Aber auch für die ältere Sammlung muß es eine Zeit der Opportunität gehabt haben, in der sie bekannt gemacht wurde. Denn daß die Thora bei allem künstlerischen Werthe, der ihr eigen ist, nicht als ein litterarisches Product gelten, sondern auf

¹⁾ Kap. 24, 1—9 gehören zum Sabbatgesetz.

²⁾ Numeri c. 25—31 haben einen Zusammenhang, wenn man sich Kap. 31 an 25, 19 angereicht denkt, wofür eine Andeutung in *כבוד וצבא אבוד* liegt. Die Wiederholung der Festopfergesetze Kap. 28 beruht auf Hervorhebung des Weinopfers *יין ודבש* zu jedem Opfer. Dieses konnte nur kurz vor dem Einzug in das Land, in dem es Wein geben wird, angeordnet werden.

das Gemüth und die Handlung belehrend und erweckend einwirken will, ist sonnenklar. Als das Deuteronomium im Tempel aufgefunden und dem König Josia vorgelegt worden war, wurde es öffentlich verlesen (Könige II. 23, 2). Das Bundesbuch hat Mose, wie erzählt wird, dem Volke vorgelesen (Exodus 24, 7). „Die steinernen Tafeln, die Lehre und die Vorschrift“ sind niedergeschrieben, um das Volk zu belehren — להורתם (daf. Vers 12). Und, so kann man weiter folgern, sind einzelne Partien bei passender Gelegenheit, um Irrthümer zu zerstreuen, vorgelesen worden. Formulirt man die Frage in der Art, dann läßt sich die Zeit, in welcher die ältere Sammlung bereits abgeschlossen und bekannt war, chronologisch fixiren. Hosea II. (vergl. o. S. 398) führt gelegentlich einen Vers an, der in seiner jetzigen Gestalt durchaus unverständlich ist (Hosea 8, 12) אכתוב לו רבו הורתי כמו זר נחשבו. Das Wort רבו ist grammatisch unhaltbar; „die Fülle meiner Lehre“ giebt schlechterdings keinen Sinn. Das Keri hat zwar dafür רבי, im Plural, der allerdings erforderlich ist, da das Prädicat נחשבו sonst incongruent wäre. Aber der Plural giebt eben so wenig einen erträglichen Sinn. Die Emendation דברי דברי drängt sich von selbst auf, und dadurch erhält der Vers einen prägnanten bedeutungsreichen Sinn: אכתוב לו דברי הורתי כמו זר נחשבו. Das Verbum אכתוב muß analog dem Verbum נחשבו als Aorist genommen werden. Also: „Ich schrieb ihm (dem Volke) die Worte meiner Lehre, aber sie wurden wie etwas Fremdes geachtet.“ Hier haben wir eine deutliche Spur vom Vorhandensein der Thora in Hosea's II. Zeit. Unterstützt wird diese Annahme durch die Wahrnehmung, daß gerade dieser Hosea mehrere Stellen aus der Thora citirt (9, 10): והמה באו בעל פקוד וינורו לבשה; es ist die summarische Wiedergabe der Erzählung (Numeri 25, 1 fg.). Ferner citirt Hosea (12, 4—5) aus Genesis: בבטן עקב את אחיו ובאונו שרה את אלהים וישר אל מלאך בכה ויתחנן לו. Und er (12, 13) an: ויברך יעקב שרה ארם ויעבד ישראל באשה ובאשה שמר. Also deutlich zwei Citate aus Genesis und eins aus Numeri. Ist das zufällig? Außer bei Hosea findet sich noch ein Citat aus Numeri bei seinem Zeitgenossen Micha (6, 5): עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אהו בלעם בן בעור. Dieses Citat setzt die ganze Relation von Balak und die poetischen Partien im Segen Bileam's voraus. Eine Anspielung auf die Erzählung von der Feuer- und Wolken säule durch den Wüstenzug scheint bei Jesaja vorzuliegen (4, 5): ענן יוכם ונגה אש להבה לילה; ebenso bei demselben eine Anspielung auf die Erzählung von Mose's Erheben des Stabes beim Durchzuge durch das rothe Meer (10, 26b): וכטהו על הים ונשאו בדרך מצרים. Das kann nicht zufällig sein, daß gerade die drei zeitgenössischen Propheten aus der Zeit des Achas und Chiskija Stellen aus der Thora citiren, während ältere Propheten ein Schweigen darüber beobachten. Nun nehme man den Vers aus Hosea noch hinzu: „Ich schrieb ihm die Worte meiner Lehre, sie kamen ihm aber fremd vor“, worunter doch jedenfalls Gesetze zu verstehen sind, so hat man einen vollgültigen Beweis, daß die Thora in dieser Zeit bekannt, allgemein bekannt war, bekannt nicht bloß in Juda, wo Jesaja und Micha gesprochen haben, sondern auch im Rehnstämmerreich, wo Hosea II. aufgetreten ist. Bekannt kann die Thora — oder einzelne Stücke derselben — nur dadurch geworden sein, daß sie öffentlich verlesen worden war. Man vergl. die Erzählung von Athalia und von der Zerstörung des Baal-Tempels, der Bilder und Altäre in Jerusalem bei Joasch's Regierungsantritt (Könige II. 11, 17—18) mit Exodus 33, 12—17, von der eingeschärften Warnung, sich nicht mit kanaanitischen Frauen zu verheirathen, damit sie die Söhne nicht zum Götzendienste ver-

leiten, und von der Ermahnung, die Altäre, Spitzsäulen und Ascheras der Kanaaniter zu zerstören; man vergleiche sie, ob diese Exodus-Partie nicht den Eindruck macht, daß sie zur Zeit des Königs Joasch nach dem Untergang der Kanaaniterinnen Isebel und Athalia von dem Hohenpriester Jojada öffentlich verlesen worden sind, als dieser das Volk und den König ein Bündniß mit Gott schließen ließ. Dazu nehme man noch, daß unter demselben König die Ausbesserung des Tempels vorgenommen, aber erst nach Ueberwindung von Schwierigkeiten ausgeführt wurde, so wird man es überzeugend finden, daß die Erzählung vom Bau der Stiftshütte oder des Zelttempels und von der Freigebigkeit des ganzen Volkes für denselben ebenfalls damals verlesen worden ist. Exodus Kap. 25 bis 39, die ein Ganzes bilden, erweisen sich also als uralt. — Die Erzählung von Korah und seinen Genossen, die eigenmächtig Weihrauch darbrachten, von der Strafe, die darauf erfolgte, dem Zeichen, daß nur die Nachkommen Ahron's Weihrauch darbringen und über die Unnahbarkeit des Heiligtums wachen sollten (Numeri Kap. 17—18), sieht ganz aus, als wenn sie zur Zeit des Königs Asa verlesen worden wäre, als dieser in dem Allerheiligsten Weihrauch opfern wollte (Chronik II. 26, 16 fg.). Dieses Factum ist unzweifelhaft geschichtlich, wengleich es nur von der Chronik bezeugt ist. Das Buch der Könige scheint geflissentlich diese Auslehnung des Königs vom Hause David's gegen das Priesterthum verschwiegen zu haben. Der Chronist hatte aber keinen Grund, das Factum zu verschweigen. — Die erste Sammlung der Thora war also nach den Beweisen aus Hosea, Micha und Jesaja zur Zeit des Achas bereits bekannt, und muß damals bereits veröffentlicht gewesen sein, und veröffentlicht ist sie wohl worden, weil damals die ganze Ordnung umgekehrt worden war. Dieser König hat zuerst neben den fremden Culten noch Menschen- oder Kinderopfer eingeführt (Kön. II. 16, 3). Gegen diese Verkehrtheit eiferte besonders der zeitgenössische Prophet Micha (6, 7): *האמן בכורי פשעי פרי בטני הטאה נביא*. Diejenigen absprechenden Kritiker, welche behaupten, daß das Gesetz selbst das Opfer der Erstgeborenen vorgeschrieben hätte, haben diese Stelle nicht beachtet. Den leichtfertigen Beweis aus Ezechiel dafür werden wir später beleuchten. — Allerdings scheinen Apterpropheten das Erstgeburtsgesetz liebedienerisch so interpretirt zu haben, darum mußte Jeremia öfter und energisch Menschenopfer zurückweisen: *אשר לא צויתי ולא עלתה על לבי*. Aber schon vorher wurden die Gesetze veröffentlicht, worin gegen Menschenopfer und Gözenthum ganz besonders geeifert wird. Ein ganzer Gesetzesabschnitt ist diesem gewidmet (Leviticus 20, 1—7 auch 18, 21): *אשר יתן טורעו למלך* und ferner: *ומורעך לא תהן* (1) *להעביר למלך ולא החלל את שם אלהיך*. Dieser Zusatz „und du sollst den Namen deines Gottes nicht damit entweihen“, scheint die Vorstellung zurückweisen zu wollen, als wenn der heilige Gott Israels selbst solche Opfer verlange.

Hätte die pessimistische Kritik diese Winke beachtet, daß Parteen der Genesis, des Exodus und des Numeri bereits den Propheten Hosea, Micha und auch Jesaja in ihrer gegenwärtigen Gestalt vorgelegen haben, so würde sie in ihrem apodiktischen Absprechen vorsichtiger gewesen sein; denn da diese Bücher, wie oben nachgewiesen, einen einheitlichen, künstlerischen und logischen Zusammenhang haben, so muß das ganze Buch diesen Propheten als abgeschlossenes Ganzes vorgelegen haben. Unter Achas muß also die letzte Veröffentlichung stattgefunden haben. Sein Sohn Chiskija nahm bereits die Vorschrift der Thora als Regel für den Staat.

1) Daß *להעביר* nur ein Euphemismus statt *להעביר* ist, ist augenscheinlich.

Alles, was sonst über Abfassung der Thora in späterer Zeit gesagt wurde, kann sich nicht einmal auf einen Scheinbeweis stützen. Geradezu widersinnig ist die von Spinoza zuerst geltend gemachte Annahme, daß Ezra die ganze Thora verfaßt habe, und ebenso widersinnig ist die noch von modernen Kritikern aufgestellte Behauptung, daß einzelne Theile derselben von ihm interpolirt worden wären. [Sie ist in etwas anderem Gewande in unseren Tagen wieder aufgenommen worden von J. Wellhausen, der bekanntlich die Hypothese von der außerordentlichen Jugend des sogenannten Priestercodez, d. h. des ganzen Leviticus nebst verwandten Theilen der angrenzenden Bücher Exodus und Numeri aufgestellt und sich bemüht hat nachzuweisen, daß dieser ganze Complex noch viel jünger sei als das Deuteronomium. Allein¹⁾ wer diese große Partie jünger macht als das Deuteronomium, der leidet an einem eigenthümlichen Staar. Das Deuteronomium setzt entschieden den „Priestercodez“ voraus und will nur den in diesem gegebenen Gesetzen eine andere Form, eine andere Wendung, eine Reduction des Ritualen in das Ethische geben. Man müßte ein doppelt so starkes Buch als das Wellhausen'sche schreiben, um alle seine Irrwege zu beleuchten. Sie beruhen auf ungenügender Uebung im Verständniß des Textes. Daher stellt er alles auf den Kopf. Es soll z. B. in den Zeiten vor Josia, also vor dem Auffinden des Deuteronomiums, gar kein Werth darauf gelegt worden sein, immer die gleiche . . . Opferstätte zu haben . . . sondern an jedem Orte, wo er seinen Namen ehren läßt, will Jahwe zu seinen Anbetern kommen und sie segnen“ (S. 30). Das ist ein Mißverständniß des B. Exodus 20, 21 *בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך*. Es bedeutet nicht, an jedem Orte, sondern an irgend welchem Orte (was כל öfter bedeutet) und hat ganz denselben Sinn, wie das öfter im Deuteronomium gebrauchte *אל המקום אשר יבחר ה'*. Nun giebt doch Wellhausen zu, daß dieses Stück, als ein Theil des „Bundesbuches“, alt sei. Folglich deutet dieses Buch selbst das Vorhandensein einer Centralcultusstätte an, wie sie doch Bf. 78, einer der ältesten, geradezu poetisch hervorhebt, daß, nach der Zerstörung Silo's und der Verwerfung des hegemonirenden Stammes Ephraim, Zion an dessen Stelle getreten, und ein Heiligthum geworden sei wie der Himmel, fest wie die Erde (B. 60—69): *וימאם באהל יוסף ויבחר את שבט יהודה: ויש משכן שלו . . . וימאם באהל יוסף ויבחר את שבט יהודה: ויש משכן שלו*. In dem Zelte Joseph's oder in der Wohnung Silo's ist doch das Stifiszelt deutlich genug zu verstehen. Damit fällt Wellhausen's Hypothese, welche im ersten Kapitel seines Buches ganze 50 Seiten füllt, in welchem er die Erzählung vom *מזבח* als eine sehr späte, nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil entstandene Fiction behandelt. Diese Hypothese fällt in nichts zusammen²⁾. Es soll kein Gewicht darauf gelegt

¹⁾ [Von hier an bis S. 436 folgt die Abhandlung des Bfs. in der Monatschrift, Jahrg. 1886, S. 202 ff., 233 ff.]

²⁾ Die Methode der Wellhausen'schen Beweisführung mag Folgendes charakterisiren. Seine Negirung des Stifiszeltens belegt er (S. 43): „die einzige Stelle, wo der Name *Ohel Moëd* vorkommt I. Sam. 2, 22 ist schlecht bezeugt und inhaltlich verdächtig“. In wie fern ist sie schlecht bezeugt? Die Fußnote sagt: „die Septuaginta hat diese Stelle nicht“. Sehen wir die Stelle an. Hebr. Text *ועלי שמע את כל אשר יעשו בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים מזבח*. Nun fehlt in LXX nicht bloß das Stifiszelt, sondern auch der ganze Passus von der Schändung der Frauen im Heiligthum. Offenbar hat der Bertent aus irgend welcher Rücksicht diese Schandthat nicht wiedergehen wollen. Oder richtiger ein späterer Abschreiber hat diese Stelle weglassen. Denn Josephus, welcher die biblische Geschichte bekanntlich nach der

werden, daß das Zelt in Silo auch in Ps. 76 bezeugt wird יהיה בשלם סוכו ומענותו בציץ, wo שלם gewiß שלה bedeutet (nach LXX שלה = Σηλώμα) und also die „Hütte“ in diesem alten Psalm vorausgesetzt wird. Es sei nur nebenher erwähnt, weil Jemand die Identität von שלם und שלה anfechten könnte.

Auf den ersten Blick begreift man gar nicht Wellhausen's leidenschaftliche Verbissenheit gegen den sogen. „Priestercodex“. Für die Bedeutung des Pentateuch's als Urgrund für die religiöse Anschauung und für die ethische Gesetzgebung ist es doch im Grunde gleichgültig, ob ein Theil desselben im fünften vorchristlichen Jahrhundert oder um mehrere Jahrhunderte früher schriftlich promulgirt worden ist. In dem Priestercodex finden sich doch gediegene Barren ethischer Vorschriften genug, aus denen die Imitation später schwache Filigranarbeit gesponnen hat. In Kap. 19 des Leviticus, also inmitten des vervehmten Priestercodex, finden sich wie an einer Perlschnur aneinander gereiht ethische Verse, welche die Grundlage für die moralische Civilisation bilden, viel mehr noch als im Dekalog. „Du sollst von deiner Ernte dem Armen und Fremdling überlassen. — Ihr sollt nicht stehlen, nicht ableugnen, nicht lügen einer gegen den andern. — Ihr sollt nicht beim Gottesnamen falsch schwören. — Du sollst deinen Nächsten nicht bedrücken, nicht berauben, den Lohn des Arbeiters nicht einmal bis zum Morgen vorenthalten. — Ihr sollt nicht Unrecht thun im Gerichte. Du sollst nicht Rücksicht nehmen weder auf den Niedrigen, noch auf den Angesehenen, in Gerechtigkeit sollst Du Deinen Nächsten richten. — Du sollst nicht zwischenträgerisch umhergehen in Deinem Volkskreise. Du sollst beim Blut Deines Nächsten nicht gleichgültig stehen. — Du sollst Deinen Bruder nicht im Herzen hassen. — Du sollst Dich nicht rächen und nicht nachtragen Deinen Volksgenossen, Du sollst Deinen Nächsten, wie Dich selbst lieben. Wie ein Eingeborener sei euch der Fremdling, der bei Euch weilt, Du sollst ihn, wie Dich selbst lieben“. — Dieses Alles und noch mehr ist im Priestercodex enthalten, auch die Keuschheitsgesetze, die Warnung vor Blutschande sind nur in diesem Theile enthalten, kurz der Inhalt einer civilisatorischen, humanen Religion, auf welchem der gegenwärtige Culturzustand beruht, und ohne welchen der krasse Egoismus und die Fleischeslust des Naturalismus noch fortbestehen würden, dieses Alles lehrt der Priestercodex. Was liegt nun daran, ob diese Grundlehren einige Jahrhunderte früher oder später geoffenbart worden sind, ob sie Moses oder Esra gelehrt hat?

Allein man merkt die Absicht, welche Wellhausen mit der Herabdrückung dieses Theils verfolgt. Es riecht scharf nach Tendenz. Diese große Masse des

LXX bearbeitet hat, hatte noch diese Stelle vor sich (Alterth. V, 10, 1): *Γυναικας τε τας ἐπὶ θρησκεία παραγενομένης ὑβριζον φθοραῖς*. Und in wie fern ist diese Erzählung inhaltlich verdächtig? Weil die Söhne Eli's dadurch geschändet werden? Aber das ist ja die Tendenz dieser Erzählung: die Vorfahren Abiathar's gegenüber den Nachkommen Zadok's in ein schlechtes Licht zu stellen, weil jene dem Gözenthume der judäischen Könige gefröhnt haben, während die זרדיכי sich davon fern gehalten haben, wie Ezechiel hervorhebt. Man könnte daraus entnehmen, aus welchem Kreise die Bücher Samuel's und Könige redigirt worden sind. — W. führt auch für seine Hypothese an (Note 43), daß in Samuel die Cultusstätte in Silo הֵיכַל genannt werde, also sicher kein „Zelt gewesen“. Aber kann er die L.-A. הֵיכַל garantiren? Könige I, 21, 1 kommt auch dieses Wort vor: Nabot besaß einen Weinberg זֵבֶד הֵיכַל אֲחָא. Dieses Wort giebt LXX mit *παρὰ τῆ ἁλώ* wieder, was doch gewiß nicht Tempel oder Palast sein kann. Der Vertent muß also ein anderes Wort statt הֵיכַל in seinem Texte vor sich gehabt haben. Nun kann das zweimalige הֵיכַל in der Erzählung von Eli-Samuel verschrieben sein für הֵיכַל.

Pentateuch's soll nicht aus den Factoren eines vollblütigen Volkslebens hervorgegangen sein, sondern aus dem Kreise einer anämischen, beschränkten Sekte. Diese Sekte habe von Esra's Zeit an durch die Strenge levitischer Religionsgesetze als Gefäß eine Zeit lang ihren Dienst gethan, bis eine Zeit eingetreten sei, in welcher es überflüssig geworden, und es sei jetzt כלי אין חפץ בו; das ist die Tendenz der „Prolegomena zur Geschichte Israels“. Man kann im Voraus wissen, wie diese Geschichte ausfallen wird. W. schwimmt in der Strömung, zu welcher actuell bedeutende deutsche Historiker den Anstoß gegeben haben, nämlich in der Strömung der subjektiven Historiographie: Anbetung des Erfolges, Verherrlichung der Macht, Heroencultus. Buckle's Gesichtspunkt für die Geschichtsbetrachtung wird von deutschen Historikern fast belächelt. Imperatoren, Legionen und Divisionen, Waffenglanz und diplomatische Siege werden wieder in den Vordergrund der Weltgeschichte gestellt. Alles, was schwach und von dem Titanenschritt der Sieger niedergetreten wurde, wird von dieser historischen Schule verächtlich behandelt. Vae victis! Die Gefallenen zählt sie nur auf, um den Sieg der Starken in's Licht zu setzen. Nun giebt es ein Volk, das in seiner Schwäche, trotz seiner wiederholten Niederlagen, doch stark geblieben ist, und eine weltgeschichtliche Bedeutung erlangt hat. Die Geschichte Israels bildet nun einmal eine nicht zu verleugnende Ausnahme. Sie hat ohne Gewaltmittel eine Culturmission vollzogen. Das soll, das darf nicht sein. Der breite Strom civilisatorischer Thaten in Judäa soll sich an der Bethlehemitischen Krippe verrieseln, oder — so will es Wellhausen darstellen — es sei kein Strom gewesen, sondern nur ein Rieselbach, der sich im Sande verloren hätte, wenn ihn nicht ein mystischer Messianismus aufgenommen und zum Strömen gebracht hätte. W.'s Geschichte Israel's wird, wie man im Voraus behaupten kann, noch viel tendenziöser gefärbt sein, als die Ewald's. Er wird gewiß in Deutschland für den Augenblick eine höchst günstige Stimmung für seinen, wenn auch unterhöhlten Pragmatismus der israelitischen Geschichte finden. Man müßte aber, wie gesagt, einen Folianten ausfüllen, um den Ungrund seiner Deductionen aufzudecken. Einige Züge dürften indeß für vorurtheilslose Leser genügen, um seine Behauptung von Esra's Autorchaft des Priestercodez, d. h. des ganzen Pentateuch's mit Abzug einiger Partieen, ad absurdum zu führen.

In der Einleitung zu den Gesetzen über Incest wird vor den schlimmen Beispielen der Unzucht der Aegypter und Kanaaniter gewarnt (Levit. Kap. 18). Wie kommt Esra oder seine pentateuchischen Mitarbeiter darauf, diese Völker als Warnungstafel hinzustellen? Beide Völker hatten damals ihre Bedeutung verloren, sie waren von den Persern unterjocht, die Israeliten, oder — wie es Wellhausen lieber hört — die Juden, hatten damals nicht die geringste Beziehung zu den Aegyptern und Kanaanitern. Esra hätte diese Unzüchtigkeiten, wenn er Beispiele hat anführen wollen, Ammonitern und Moabitern aufwälzen müssen, mit denen das judäische Gemeinwesen damals in Conflict war, und gegen deren Chevermischung Esra zu kämpfen hätte. Es ist völlig absurd, diese Partie Esra's Zeit zu vindiciren; sie muß lange, lange vor ihm als Gesetz niedergeschrieben sein, zu einer Zeit, als die Israeliten noch in Contact mit Aegypten und Phöniciern gewesen ist.

Wie denkt sich denn W. die Agrargesetze im Priestercodez (L. c. 25)? Wie, Esra sollte für das winzige Gemeinwesen zu seiner Zeit Gesetze fabricirt haben für das Sabbatjahr, für das Jubeljahr, für den Ankauf und Verkauf von Grundstücken und Häusern in Festungen und auf dem Lande und von Sklaven? Nehemia klagt: „In dem Land, das Du uns gegeben, sind wir Knechte, sein

Ertrag ist Zuwachs für die Könige, die über unsere Personen und unser Vieh herrschen" (9, 36). Und für diesen Zustand soll Esra eine abgerundete Agrar- und Sklaven-Gesetzgebung erdacht haben? Giebt es eine absurdere Utopie? Und weiter. Die Geschichte von den Töchtern Zelaphchad's wird des Breitem im Priestercodez erzählt und das Gesetz daran geknüpft, daß weibliche Erben von Stammbesitz nur innerhalb des Stammes sich verheirathen dürfen, damit ein Theil des Stammgutes nicht einem andern Stamme zugewendet werde (Num. c. 36). Die Quintessenz dieses Gesetzes ist, daß die Stammesverfassung intact bleiben soll. Welches Interesse hatte Esra oder seine Zeitgenossen für die Stammesunterschiede? Sie waren mit der Rückkehr aus dem Exil völlig vermischt. Alle werden in der nachexilischen Zeit יְהוּדִים, Judäer, genannt. Wenn auch hin und wieder vom Stamm Benjamin die Rede ist, so hatte dieser Stamm keinen abgegrenzten Besitz, sondern wohnte mit Zugehörigen des Stammes Juda untermischt. Und nun soll sich Esra hingesezt und Gesetze formulirt haben für gewesene Zustände, die für seine Zeitgenossen nicht das geringste Interesse hatten?

Doch wozu so lange bei dieser Absurdität verweilen, daß Esra Autor der größtentheils legislativen Thora gewesen sei? Sie ist nicht neu, sie ist bereits von Spinoza mit Applomb behauptet worden, aber darin liegt nicht seine Denkergröße. Man kann Spinoza die Farbenblindheit für die Colorit-Nuancen des hebräischen Stiles verzeihen. Zu seiner Zeit war dieser Farbensinn noch nicht ausgebildet. Er konnte nicht den Abstand ermessen, welcher zwischen dem klassischen Stil im Pentateuch und dem der Esra'schen Sprachfärbung liegt, der so groß ist, wie zwischen der griechischen Koiné und der byzantinischen Schreibweise. Wir kennen Esra's und Nehemia's Stil aus den Stücken, welche der Chronist aus deren Denkschriften aufgenommen hat; er ist unrein und geradezu unschön in Sprache und Syntax. Und nun soll er das reine, in den historischen Parteeen schöne Hebräisch im Pentateuch geschrieben haben! Das hebräische Schriftthum seit Ezechiel enthält mehr oder weniger Aramaismen, und selbst das zierliche Buch Ruth ist nicht frei davon. Der Einfluß des Aramäischen war unwiderstehlich. Stammt der Pentateuch aus der nachexilischen Zeit, so müßte er sie durch Aramaismen verrathen. Allein man kann eine hohe Preisaufgabe stellen, solche darin nachzuweisen, und es würde kein Hebraist sich darum bewerben. Es ist also reine Verblendung, die Abfassung des Pentateuchs in die ödste Zeit der hebräischen Literatur zu setzen, welche nur die Chronik producirt hat, eine Verblendung, die, wie gesagt, man nur Spinoza zu Gute halten kann.

Einen besondern Trumpf spielt W. für seine Hypothese mit dem Sühnetag aus. Die Vorschrift für diesen Tag im Priestercodez verrathe dessen Jugend, da nicht einmal in der Erzählung im Buch Esra von der Begehung der Feiertage darauf Rücksicht genommen werde (S. 115). Hätte W. sich die Bedeutung dieses Tages, und wie er in dem Priestercodez angeführt wird, klar gemacht, so hätte er nicht auf dieses Argument kommen können. Wie, die Stiftshütte ist noch nicht fertig, es werden erst weitläufige Vorschriften für Bau und Einweihung gegeben, und doch soll schon ein Sündenfarren für dieselbe dargebracht werden, um den Altar zu sühnen, 7 Tage hintereinander (Exod. 29, 36—37)? Ergänzt wird diese Sühnevorschrift bei der Einweihung der Stiftshütte. Da wird gar angegeben, es soll ein Sühneopfer dargebracht werden, um Ahron und das Volk zu sühnen (Levit. 9, 7). Dieses Sühnen wird noch mehr vervollständigt durch die Vorschrift nach dem Untergang der zwei Söhne Ahrons, daß gesühnt werden soll für Ahron, sein Haus, die Gemeinde Israels, das Heiligthum, den Altar (das. 16, 16 ff.). Und diese

allgemeine Sühne soll jährlich wiederholt werden am 10. des siebenten Monats, d. h. am Jom-haKippurim. War der Gesetzgeber für diese Vorschriften so gedankenlos, daß er eine Sühne für Priester und Volk verordnet hat, die sich bis dahin noch nicht das geringste Vergehen hatten zu Schulden kommen lassen, und gar eine Sühne für Altar und Heiligthum, die noch nicht errichtet waren? Eine Sühne für Schuldlose und Schuldloses? Der Text setzt indeß eine Schuld voraus: „So soll er (Aron) sühnen für das Stiftszelt, welches mit ihnen weilt in der Mitte ihrer Unreinheit“ (V. 26). Der Gesetzgeber hat demnach nicht gedankenlos eine Sühne für Volk und Stiftszelt vorgeschrieben, sondern weil das Volk in Unreinheit, d. h. doch wohl im Gözenthume steckt, und das Heiligthum dadurch selbst als geschändet und entweiht angesehen wird. Vertieft man sich in diesen Gedanken, so kann man die Genesis dieser Gesetzgebung erkennen, welche im innigsten Zusammenhange mit der Vorschrift für den pomphaften Bau des Stiftszeltes steht. Darin liegt der Schlüssel für das Verständniß des Sühnetages und des ganzen sog. Priestercodez, und diesen Schlüssel hat Wellhausen nicht gefunden.

Zu diesem Schlüssel führt die levitische Verordnung im Propheten Ezechiel. Für die Einweihung des von ihm beschriebenen neuen Tempels soll der Altar durch ein Opfer entsündigt und gesühnt werden (43, 20—22). Wozu das? Der untergegangene Tempel war durch vielfache Sünden, besonders durch vielgestaltiges Gözenthum, entweiht worden. Ein Gözenbild war im Tempel aufgestellt (8, 5), sogar ein Priapbildniß war darin angebracht (V. 17), der Name Gottes war dadurch entweiht, indem er den Gözenklößen gleichgestellt werden konnte. Darum verläßt nun Gott das entweihte Heiligthum, zuerst von da zur Schwelle, dann zur Ostpforte, weicht von da zur Stadt und endlich zum Delberge (10, 1, 18—19; 11—23). Gott hat den Tempel verworfen, weil er unreinigt ist. Darum soll das Heiligthum, an dem noch die Erinnerung an die Greuelthaten haftet (43, 7—8; 44, 9—10), vorher gesühnt und Gottes wieder würdig gemacht werden, und diese Sühne soll alljährlich wiederholt werden¹⁾; das ist doch jedenfalls ein Sühnetag. Diese Sühne soll nicht etwa erfolgen, wie W.'s schiefe Auffassung es darstellt, weil man sich unaufhörlich „unter dem bleiernen Drucke der Sünde und des Jornes gefühlt hat“ (S. 116), sondern weil im Tempel Todsünden durch Gözendienst begangen worden waren, und diese auch in der Erinnerung ausgelöscht werden sollen. Diese Analogie in Ezechiel führt zum Auffinden des Schlüssels für die Einführung des Sühnetages im Pentateuch, für die Vorschrift zum Bau der Stiftshütte und überhaupt für die Abfassungszeit des Priestercodez. W. war nicht glücklich bei dem Suchen des chronologischen Schlüssels.

Auch in der Methode, welche W. bei der Beweisführung für seine Hypothesen anwendet, ist er nicht glücklich, und dadurch zeigen sich die Stützen für dieselben recht morsch. Seine Argumentation läßt an seiner Competenz für Entscheidung dieser Fragen zweifeln.

W. behauptet: ursprünglich sei die allgemeine Beschneidung bei den Israeliten gar nicht üblich gewesen, sondern nur beim Bräutigam vor der Hochzeit. Er beruft sich dabei auf eine noch gegenwärtig herrschende Sitte

¹⁾ Ezechiel 45, 18—20. V. 20, auf den Wellhausen ebenfalls recurriert, ist unverständlich, weil schadhast; *וּבְשֵׁנָה בְּהַר שֵׁנָה כָּאֵשׁ שֶׁנֶּחֱדָה* ist unerklärlich. Die griechische Version: *ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ* und dann *μὲν τοῦ μηνὸς λήψη παρ' ἑκάστου ἀπομοιρίαν* erleichtert das Verständniß durchaus nicht. Diese Stelle darf man für Lösung dieser Frage nicht heranziehen.

bei einigen arabischen Stämmen, daß sich Freier erst vor der Hochzeit beschneiden lassen. Nun, wenn diese arabischen Stämme Mohammedaner sind, so müßte die angeführte Thatsache bezweifelt werden, da die Moslemin allgemein die Beschneidung an den männlichen Kindern vollziehen. Doch das nebenher. Aber W. will es aus Exod. 4, 24 f. beweisen (S. 360). Dasselbst werde erzählt: Sippora habe ihren jungen Sohn beschnitten als Stellvertretung für Mose, den der himmlische Zorn getroffen habe, weil er sich vor der Hochzeit nicht beschnitten habe. Mose soll eigentlich Blutbräutigam (חתן דמים) sein, aber symbolisch sei der kleine Sohn zur Sühne für das Vergehen Mose's ein Blutbräutigam geworden. Wunderlich genug ist es schon, daß Mose hier dargestellt werden soll, als einer, der sich über die Sitte oder den religiösen Brauch, sich vor der Hochzeit zu beschneiden, hinweggesetzt hätte, ein Vergehen, das doch als so schwerwiegend bezeichnet wird, daß er deswegen dem Tode hätte verfallen sollen. Doch lassen wir diese Schrullen gelten und sehen wir, wie W. die Stelle exegetisch behandelt. Sippora soll, weil Mose wegen der Unterlassung sterben sollte, mit der abgeschnittenen Vorhaut ihres Sohnes Mose's Schaam berührt, und damit den Knaben als Blutbräutigam substituirt haben; dadurch sei der Zorn von Mose gewichen. Die Textesworte sind aber so schief als möglich ausgelegt. Abgesehen von der zweifelhaften Bedeutung des Wortes חתן דמים, so lautet doch die Erzählung ganz anders. Ein Engel Gottes habe Mose in der Nachtherberge überfallen, ihn zu tödten (so richtig Septuaginta: συνήγαγον αὐτῷ ἄγγελος θεοῦ). Um dieses abzuwenden, habe Sippora mit der blutigen Vorhaut die Füße des Engels berührt oder bespritzt. (וחגץ לרגליו bedeutet mit Blut bespritzen, Exod. 12, 22 והגעתם אל המשקוף מן הדם. Auch LXX bezieht richtig לרגליו auf den Engel). Sie sprach zum Engel: „Du bist mir nun חתן דמים“ (was wahrscheinlich bedeutet: durch das Blut, das Dich berührt hat, bist Du mir verwandt geworden), da ließ der Engel von Mose ab. Da erkannte sie, daß sich der Engel nur habe beschwichtigen lassen, weil sie die Beschneidung an ihrem bis dahin unbeschnittenen Sohn vollzogen hatte.

Diese Erzählung steht im engsten Zusammenhang mit dem Voraufgehenden. Pharaon soll Gottes erstgeborenen Sohn freilassen, sonst werden die Erstgeborenen Aegyptens aussterben. Erstgeburt, Beschneidung und Pascha-Feier werden durch die Erinnerung an den Auszug im engsten Zusammenhang dargestellt (Exod. 12, 13 f. 14, 1 f.). Der Unbeschnittene darf nicht vom Pascha genießen. So wird in der Erzählung von Sippora historisch dargestellt, daß die Unterlassung der Beschneidung an den Kindern den Tod nach sich ziehen kann, von dem sogar Mose bedroht gewesen sei, weil er sie unterlassen hatte. — W. will seine wunderliche Behauptung noch durch die Geschichte der Sichemiten beweisen, daß diese, um zur Verschwägerung mit den Söhnen Jakobs zugelassen zu werden, hätten zusagen müssen, sich vor der einzugehenden Ehe zu beschneiden. Allein in dieser Erzählung ist angegeben, sämtliche Männlichen (כל זכר) hätten sich beschnitten. Hatte denn Jakob so viel Töchter, mit denen sich die Sichemiten sofort hätten verheirathen können, um deswegen als lebenswürdige Freier sich beschneiden zu lassen? Und mit diesen Argumenten beweist W., daß die Beschneidung der Knaben nur als ein gemildertes Argument für die ursprüngliche Beschneidung der jungen Männer sei, und darin soll sich ebenfalls die gähnende Kluft zwischen dem Priestercodez und dem älteren Bestandtheil des Pentateuchs zeigen? Das ist aber nicht Exegese, sondern das sind Argutien der wildesten Art. Und auf solchem schwammigen Untergrunde soll eine ganz neue Construction der israelitischen Geschichte aufgebaut werden? So auch die Behauptung:

aus dem Propheten Jesaja ließe sich entnehmen, daß die altisraelitische Vorstellung gewesen sei, die Gottheit habe die Weisheit und die Regel des Ackerbaues gelehrt, habe den Landmann unterwiesen und ihm das Rechte gelehrt (S. 417) also etwa wie Minerva oder Demeter die Hellenen Delpflanzung und Ackerbau gelehrt hat.

In der Fußnote wird die Stelle (Jes. 28, 23—29) in diesem Sinne ausgelegt, und der darin enthaltene Gedanke, daß Gott durch Leiden sein Volk erzieht, wird durch exegetisches Mißverständnis auf das Niveau des Niedrigen herabgezogen. Jesaja will doch offenbar in dieser Stelle etwas sehr Beherzigenswerthes mittheilen; darum leitet er mit den Worten ein: „Erwäget und höret meine Stimme, lauschet und hört mein Wort“. Und schließt mit den Worten: *גם זאת טאה ה' צבאות הפליא עצה הגדיל הושיה*, was W. wunderbar genug übersetzt: „Wunderbare Weisheit und große Einsicht“. *עצה* und *הושיה* ist aber nicht Weisheit oder dgl., sondern Ratschluß, Beschluß. Eine noch wunderlichere Verkennung zeigt die Uebersetzung des V 29: *לם ירק* im fragenden Sinne: „Wird das Korn zermalmt?“ Aber was zwingt denn, diesen Versteil ohne *ה* interrogativum fragend zu nehmen? Schon das ist Willkür. Nun weiter: „Nein, nicht immerdar drischt er (der Landmann, der vorausgehend gar nicht als Subjekt figurirt) und treibt das Wagenrad und die Pferde (?) darüber“. Also *הם* bedeutet „treiben“! Und wo steckt die Präposition: darüber? „Er zermalmt es nicht“ für *לא ירקו*. Aber ein feinfühligere Ausleger hätte aus der Septuaginta die richtige L.=A. herausgefunden durch die geringe Emendation des Suffixum: *οὐδέ . . καταπατήσεν ἡμᾶς* (für *ὑμᾶς*) d. h. *לא ירקנו* (statt *ירקנו*); die Stelle spricht also nicht von der Belehrung des Landmannes, sondern von der des Volkes. Ebenso irrhümlich ist übersetzt *והפיץ קצח וכבון יירק* „er streut Dill und säet Kümmel“. Denn *הפיץ* heißt zerstreuen und *ירק* werfen, d. h. wirft eben hin, gleichgültig, wohin der Samen fällt, da diese Pflanzen geringwertig sind. Als Gegensatz wird angeführt (leg. ¹ *נחלהו*): Weizen, Gerste und Spelt legt er bedachtsam ins Feld, daß auch nicht ein Samenkorn verloren gehen soll. Daraus muß man schon erkennen, daß der Prophet eine Parabel anbringen will, daher wird noch hinzugesetzt: Dill und Kümmel werden nicht mit dem Dreschwagen ausgedroschen, sondern mit dem Stock geschlagen“, weil es nicht darauf ankommt, ob Körner zurückbleiben. Und nun wieder im Gegensatz *לם ירק* oder richtig: *לם ירש* (wie die Peschitto hat): „Brod Korn wird gedroschen“ d. h. je werthvoller eine Samenfrucht ist, desto härter wird sie behandelt. Die Anwendung dieser Parabel auf das Volk giebt der Schluß. Und dies Alles hat W. durchweg mißverstanden und eine Trivialität daraus gemacht. Ein Hebraist, welcher eine nicht gar zu dunkle Stelle so verkehrt auslegt, bringt seine Hypothesen um allen Credit.

Es ist wahrhaft erstaunlich, welche Hypothesen neuerdings wieder über die Entwicklung des alttestamentlichen Schriftthums zu Tage treten. Renan macht sich zwar lustig über die Pedanterie der deutschen Bibelkritiker und will gewissermaßen einen Theil dieses Schriftthums im Gegensatz zu diesen älter machen, verfällt indeß ebenfalls in vage Behauptungen und zeigt, daß er den Stoff nicht vollkommen beherrscht. In der Revue des deux mondes stellt er die Genesis dieses Schriftthums dar (Märzheft 1886: les origines de la bible, histoire et legende). Darin behauptet er: L'idée du Sabbat est originaire de Babylone. Elle a dû éclore non chez des nomades au travail inter-

¹ *נחלה* steht elliptisch *נחלה שדה וכרם*, für Besingung, Feld, *נחלה שבמות*, und *שם* bedeutet auch „einpflanzen“; *צפצפה שמו*.

mittant, mais dans une civilisation bâtitissante, fondée sur le travail servile. Also die Sabbatruhe ist nicht israelitisch, sondern stammt aus Babylonien. [Die Behauptung ist jüngst von Friedrich Delitzsch in seinem Vortrage „Bibel und Babel“ (Berlin 1902) wiederholt und u. A. von J. Barth in seiner Abhandlung: „Babel und isr. Religionswesen“ (Berlin 1902), S. 6—14 gründlich und siegreich widerlegt worden.] Aber da hätten doch die Israeliten sie erst während des babylonischen Exils kennen gelernt haben können! Und doch spricht der Prophet Amos öfter vom Sabbat mehrere Jahrhunderte vor dem Exile, ebenso Jesaja ein Jahrhundert später, und Jeremia klagt das Volk der Sabbatentweihung an. Auch abgesehen davon: Welches Volk im Alterthum hatte keine Sklavenhorden, welche die Arbeit für ihre Herren hätten verrichten müssen? Die Ägypter wohl noch mehr als die Babylonier; sie haben noch mehr Bauten aufgeführt. Wenn schon, dann hätten die Israeliten den Sabbat von ihren ägyptischen Zwingherren lernen können. Aber hatten diese auch ein Gesetz oder einen Gesetzgeber, welcher ihnen befohlen hätte, die Sklaven einmal in sieben Tagen ruhen zu lassen? Es ist erheiternd, aber auch zugleich betrübend, wie mit der Entstehung der pentateuchischen Gesetzgebung herumgesprungen wird.

Renan thut sich sehr viel zu Gute auf die Erfindung, daß die alt-israelitische Litteratur — welche überhaupt ursprünglich profaner Natur gewesen sei — aus Liedern bestanden habe, zusammengestellt in einer Sammlung, genannt, das Buch Jaschar. Mit diesem Jaschar operirt Renan vielfach in dieser Abhandlung. Er meint, es habe die Lieder enthalten, welche bis auf David's Zeit gedichtet worden seien. Seit dieser Zeit habe die israelitische Historiographie begonnen, und das Jaschar habe seitdem keinen Zuwachs erhalten. Das ist zwar unschuldig, aber wahr ist es nicht. Denn wir besitzen ein Zeugniß, daß noch nach der Salomonischen Zeit eine Art Lied in diese Sammlung eingetragen worden war. Dieses Zeugniß findet sich zwar nicht in dem hebräischen Texte; aber der Quelle, woher es stammt, wird Renan die Glaubwürdigkeit nicht absprechen. Es findet sich in der griechischen Uebersetzung zum Buche der Könige (I, 8, 53). Bei der Erzählung von der Einweihung des Tempels hat sie den Zusatz (der eigentlich zu V. 12 gehört): „Damals sprach Salomo . . . Ἠλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ — der Herr sprach zu wohnen im Nebel, baue mein Haus, ein prächtiges Haus Dir, τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος“. „Siehe, es ist geschrieben im Buche des Liedes“¹⁾. Kein Hebraist wird verkennen, daß dieser Zusatz sich ursprünglich im Urtexte befunden haben muß, zumal er theilweise eine falsche Uebersetzung verräth. So schon der Eingang: Ἠλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ, hebräisch wohl: עליון נודע בשמים (oder ein anderes Verbum) vor den Worten im Texte: ה' אמר לשכן בקרפל. Diese Partie, wozu eben V. 12 gehört, war geschrieben „im Buche des Liedes“.

¹⁾ Nebenher sei gezeigt, wie falsch Renan's Sepher ha-Jaschar ist. Hier wird es genannt: οὐκ ἴδον αὐτὴν γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ψαλμῶν d. h. ה' היא כהובה בספר השיר, und es ist dasselbe wie ספר הישר, denn die syrische Uebersetzung giebt das ספר הישר in Josua 10, 13 wieder: בספרה הוושבחה, d. h. השיר, und in Samuel II 1, 18. בספר השיר. Es gab also kein Buch Jaschar, sondern ein „Buche des Liedes oder der Lieder“. Renan, welcher doch nicht auf den masoretischen Text schwört, hätte diese Emendation sich nicht entgehen lassen sollen, da sie doch seine Annahme von dem Liederbuche bestätigt, und er hätte nicht gebraucht eine schlechte Etymologie vom Worte הישר zu geben.

Durch diese Angabe wird Renan's Hypothese von zwei Seiten dementirt. Die Eintragung von Liedern in die Sammlung des Buches ha-Schir hat noch in der Salomonischen Zeit fortgedauert, und dann, daß darin auch poetische Stücke religiösen Inhalts aufgenommen worden sind. Wer so apodiktisch über den Ursprung der Bibel spricht, dem durfte diese Notiz nicht entgehen.

Trotzdem setzt Renan weitläufig und mit Applomb auseinander, daß ein Theil des geschichtlichen Pentateuchs im Zehnstämmereich schriftlich aufgezeichnet worden sei, ein anderer Theil aber im Reiche Juda — selbstverständlich ohne einen stichhaltigen Beweis. In der Zeit des Königs Chistija, in welcher die Schreibekunst allgemeiner geworden sei, seien beide Partien combinirt worden, und das sei also der Bestandtheil des Geschichtlichen im Pentateuch, bestehend aus zwei verschiedenen Quellen (welche die deutschen Bibelkritiker als elohistische und jehovistische oder sonst wie bezeichnen). Mit lebhafter Phantasie bemerkt er: In der Stunde, in welcher diese Combination zweier Quellen gemacht worden, sei das Christenthum und der Islam im Keime vorhanden gewesen! Eine wunderliche Phantasie! Als ob das Christenthum und der Islam durch die Geschichten von der Welterschöpfung, von der Sündfluth, von Noa, der den Weinstock gepflanzt hat (dem Sorgenbrecher, worauf sich nach Renan *וַיִּשְׂכַּח* beziehen soll), von dem Raub Sara's durch Pharao und Abimelech, von Lot's Töchtern zc., als ob diese Töchterreligionen des Judenthums nur dadurch erweckt worden wären! Selbst die Anknüpfung an den Sündenfall ist ja erst später von der christlichen Dogmatik benutzt worden. Die Propaganda des Christenthums durch Paulus und des Islam durch Mohammed ist ja lediglich durch die Entgegensetzung des Monotheismus gegen das unzüchtige Gözenthum und der Sittengesetze gegen die heidnischen Verirrungen erfolgt, d. h. durch die Gesetze theile des Pentateuchs.

Doch dies nebenher. Ist es denn in der Hauptsache denkbar, daß die ersten Geschichtsschreiber oder Legendenschreiber es der Mühe werth gehalten haben, nur die neuen Geschichten aus der grauen Vorzeit und weiter nichts aufzutischen? Und kaum hatte Einer aus dem Zehnstämmereich diese Geschichten dargestellt, soll flugs ein anderer aus Juda ihm haben Concurrnz machen wollen, dieselbe Geschichte in anderer Couleur zu verfassen? Es ist bis zur Lächerlichkeit absurd. Man muß sich doch einen Leserkreis denken, den diese Urkunden aus alter Zeit interessiren sollte. Was für ein Interesse sollte es aber für Leser haben, ob die Welterschöpfung so oder so vor sich gegangen war, ob die Sündfluth in dieser oder in einer andern Folge stattgefunden hat? Noch mehr! Man muß doch wohl bei der Untersuchung über das älteste Schriftthum auf concretem Boden bleiben und sich fragen, aus welchem Kreise es wohl stammen möge. Und darauf kann man nur antworten: die ältesten israelitischen Schriftsteller waren gewiß Propheten oder Priester oder die ihnen nahestehenden Kreise. Und diese sollten dem Volke oder den Lesern weiter nichts als alte Legenden geboten haben? Es ist undenkbar; die Propheten, soweit wir sie seit dem ältesten Amos kennen, der seine Worte niedergeschrieben, verfolgten nur das Interesse der Sittlichkeit und Gerechtigkeit, und die Priester wohl auch das des Tempels. Wenn diese schriftstellerisch auf die Besserung des Volkes durch eine Schrift wirken wollten, so wäre es das verkehrteste Mittel gewesen, Legenden aus der grauen Vorzeit zu schreiben. Es sei denn, daß sie mit diesen Legenden oder Ueberlieferungen eine sittliche oder religiöse Tendenz verfolgt haben.

Und das ist das punctum saliens. Die geschichtlichen Parteeen in der Genesis über die Vorzeit haben durchaus keine selbstständige litterarische Bedeutung, sondern sollen einem Zwecke dienen. Dieser Zweck kann kein anderer gewesen sein, als gewisse religiös-sittliche Ideen und Institutionen ermahrend oder warnend zu veranschaulichen. Kann man in Abrede stellen, daß die Erzählung von Naak's beabsichtigter Opferung auf Morija auf das Heiligthum auf dem Berge Morija hinweist? Mag die Geschichte von der Sündfluth einer assyrischen Legende entnommen sein — was noch lange nicht eine feste Thatsache ist [vgl. Barth a. a. D. S. 21—31] — so wird ihr in der Genesis nur ein ethischer Werth beigelegt, das Geschichtliche ist nur Nebensache, und ebenso das von der Katastrophe von Sodom und Gomorrha, vom babylonischen Thurmbau. Wer da behauptet, daß die Erzählungen einen selbstständigen Cyclus ausgemacht haben, daß der Verf. der einen Genesis-Urkunde eine pessimistische Anschauung vom Leben gehabt habe, der einer anderen eine optimistische, leidet beinahe an Hallucinationen. Er hat sich nicht klar gemacht, daß diese Urkunden nur aus dem Prophetenkreise hervorgegangen sein können, und dieser hatte durchweg eine optimistische Lebensanschauung. Wie gesagt, dieser Kreis, welcher nicht von Schriftstellerfucht besessen war, hatte diese Urkunden gewiß nicht um ihrer selbst willen schriftlich fixirt, sondern er wollte sie als Einleitung zu einem Codex geben, welcher Gesetze enthielt.

Mag Wellhausen noch so sehr, sich an die Grundbedeutung des Wortes תורה anklammernd, sich darauf stützen, daß es nicht ein bestimmtes, fixirtes Gesetz involvire, sondern einfach Belehrung, um daraus zu folgern, daß es zur Zeit der älteren Propheten noch kein geschriebenes Gesetz gegeben habe — nicht einmal den Dekalog! — er hat, wie vieles Andere, so auch das übersehen, daß an nicht wenigen Stellen auf ein solches geschriebenes Gesetz hingewiesen wird. Amos im neunten Jahrhundert wirft dem Reiche Juda vor, daß es die göttliche Satzung nicht bewahrt habe (2, 4) על מאסם את תורת ה' ואת הקיו לא שמרו. Was bedeutet denn הקים? Doch etymologisch nichts Anders als eingegrabene Bestimmungen! W. muß doch zugeben, daß die Genesis der vorduteronomischen Zeit angehört, und in dieser wird es Abraham zum Verdienste angerechnet (26, 5) וישמר משמרתו מצותי הקתי ותורתו. Wenn das nicht eine banale Tautologie sein soll, so setzt es doch voraus, daß es eine Gesetzsammlung gegeben haben müsse, in welcher bereits verschiedene Theile und Gattungen unterschieden waren. Waren doch zur Zeit Jesaja's ungerechte Gesetze niedergeschrieben (10, 1), wie sollte der Prophetenkreis sich nicht aufgefordert fühlen, Gesetze der Gerechtigkeit und Sittlichkeit, der reinen Gotteserkenntniß niederzuschreiben? Bestätigt ist doch diese Thatsache durch den nur scheinbar dunkeln B. (Hosea 8, 11) אכתוב לו רבי אכתוב לו רבי, worin man nur den richtigen Sinn finden kann [vgl. auch S. 424], wenn man statt des unverständlichen רבו oder רבי liest דברי, also: „ich habe für es (das Volk) die Worte meiner Lehre aufgeschrieben, sie wurden aber als Fremdes geachtet. So kann denn doch תורה hin und wieder eine niedergeschriebene Lehre bedeuten. Wenn man nicht zur lächerlichen Ausflucht greifen will, daß diese Gesetzsammlung nicht mit dem Pentateuch identisch, sondern verloren gegangen sei, so wird man nothwendiger Weise zugestehen müssen, daß mindestens ein Theil des legislativen Pentateuchs zur Zeit der ältern Propheten vorhanden war.

Was den sogen. Priestercodey betrifft, so kann nur die Voreingenommenheit ihn jung machen. Es kommen Wörter darin vor, welche ihr hohes Alter documentiren: das Wort אוכרה, an dessen etymologischer Erklärung man verzweifelt, ist gewiß uralt. Ebenso וותרת הכבד, חשן, חשב האפר, תנוך און, פדר, פדר, die Namen der unreinen Vögel, der Heuschreckenarten כלעים und הרגל, die Benennung

der verschiedenen Leprosen, der Leibesfehler, der Gegenstände aus der Stiftshütte, קרסים, קרשים, כרכב, לולאו, der verschiedenen Edelsteine, der Verba, משלבות, משור, רכס, מלק, מקבילות.

Um diese Kleinigkeiten kümmert sich W. nicht im Geringsten, und ebenso wenig um richtiges Textverständnis. Sonst könnte er nicht so gewissenruhig hinschreiben: die Patriarchen pflanzten Bäume, d. h. heilige Bäume (S. 31), was beweisen soll, daß diese Erzählungen jünger seien als das Deuteronomium, welches das Pflanzen von Aschera's und jedes Baumes verbietet. Aber wo findet sich denn in der Genesis, daß die Patriarchen solche Bäume gepflanzt hätten? Nur von Abraham wird erzählt (G. 21, 33) וישע אשל בבאר שבע. Allein ist denn die oberflächliche Interpretation auch richtig? Das Wort אשל kommt nur hier und Samuel I, 31, 13 vor ויקברו תחת האשל ביבשה. Aber hier giebt die Parallele Chronik I, 10, 12 die richtige L.-A. תחת האלה ביבשה. Unter einem Schlag-Baum pflegte man die Leiche theurer Personen zu begraben (G. 35, 8). Wie nun, wenn man nun auch in der Erzählung von Abraham liest: „Er spannte sein „Zelt“ aus in Beerseba“ (אשל statt אהל), so bleibt ja nichts von der Tamariske, die Abraham (bei W. irrthümlich Jsaak) gepflanzt haben soll?. Man darf nicht etwa Anstoß an וישע nehmen, da sonst noch נטע statt נטה gebraucht wird (Daniel 11, 45 וישע אהלי, Jesaja 5, 16 וילנטע שמים). Eine ähnliche Emendation ist nöthig für Josua 24, 26: ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה', nämlich zu lesen תחת האלה, und zwar אשר למקדש ה'. Denn unmöglich kann der Verf. von Josua oder, wie man zu sagen pflegt, der Deuteronomist, zum Irrthum Veranlassung haben geben wollen, daß eine Terebinthe oder sonst ein Baum beim Heiligthum in Silo gestanden hat, da das Deuteron. dergleichen geradezu verpönt. Statt שכם muß nothwendig nach Septuaginta gelesen werden שלה (24, 1; 25). Man muß hier entschieden אהל lesen; so ist das אהל מער in Silo, dessen Nichtexistenz zur Zeit des Deuteronomisten W.'s Hauptargument bildet, aus Josua hier, wie aus 18, 1 erwiesen. Zu allen diesen auffallenden Schwächen, milde ausgedrückt, kommt bei W. der höchste Grad der Willkür hinzu in der Abgrenzung der supponirten verschiedenen Quellen oder Urkunden im Complex des Pentateuchs. Verstößt ein Passus innerhalb eines abgegrenzten Bestandtheils gegen seine Hypothese, so wird er, unbekümmert um den Zusammenhang mit dem Voraufgehenden oder Folgenden, ausgefondert, und, je nach Bedarf, älter oder jünger gemacht. Diese Zerstückelungsmethode, die auf die Homerischen Epen angewendet wurde, beleidigt noch mehr das ästhetische und kritische, als das religiöse Gefühl.

[Und schließlich wie soll denn nach der Vorstellung der Zerstückelungskritiker die Einführung des ihrer Meinung nach untergeschobenen Gesetzes vor sich gegangen sein?] „Esra und seine Gehülfen“ oder die jüdischen Schriftgelehrten

1) Muß nun an einer Stelle אלה statt אשל gelesen werden, und ist an der andern Stelle wahrscheinlich die richtige L.-A. אהל statt אשל, so wird auch die dritte Stelle, wo אשל vorkommt (Samuel I 24, 6) תחת האשל ברמה, zu lesen sein האהל. Denn אשל als Baum kommt weder im Arabischen noch Syrischen vor, auch nicht im Talmudischen (Levy hat das Wort im Wörterbuche falsch erklärt). Denn אשלי רבובי bedeutet: große Ketten, wie Raschi es richtig erklärt (Beza 27 b und zum Theil auch Aboda Sara 7 b). Statt וישע אשל in Jerus. muß gelesen werden אשרי, gleich dem voraufgehenden Worte. In Genesis Rabba V 54, wo das biblische אשל erklärt wird, denkt der Erklärer nicht im Geringsten daran, daß es eine Baumart bedeuten könne, sondern allenfalls פרום. Merkwürdigerweise übersetzt LXX אשל consequent ἄρουρα, ein Feld- oder Gartenstück.

müssen hiernach als eine Bande von Fälschern angesehen werden, die sich zusammengethan hätte, um den Text wissentlich zu fälschen, das Anstößige zu beseitigen oder Jüngerer in's Alterthum hineinzutragen. Hat es denn nur ein einziges Exemplar gegeben, an dem diese angeblichen Fälscher gemodelt haben sollten? Und wenn es zur Zeit Esra's oder der großen Versammlung in den Gemeinden Palästina's und Persien's ganz gewiß noch andere Thora-Rollen gegeben hat, haben die Fälscher nicht die Controlle gefürchtet? Man merke wohl, Esra und Nehemia berufen sich in ihrer Denkschrift geradezu auf die Thora oder das Buch der Lehre Mose's, worunter sie nicht nur das Deuteronomium, sondern auch die Gesetze in den früheren Büchern verstanden. Maleachi, der Prophet, ermahnte das Volk, „Gedenket der Lehre Mose's, meines Knechtes“ die ich ihm aufgegeben habe am Horeb für ganz Israel תריסר, d. h. die Gesetzesammlung. Ihnen war also die Thora in ihrer Gesamtheit etwas Heiliges, Göttliches und Unantastbares, und doch sollen Esra oder noch Spätere willkürliche Aenderungen darin angebracht haben? Welch ein Widersinn! Nein, diejenigen, welche aus Euphemismus oder in Folge der Erkenntniß einer falschen Lesart eine andere Lesart andeuten wollten, verfahren ehrlich: sie gaben an: תקון סופרים, „Aenderung der Schriftkundigen“ oder קרי und כתיב. Vor geflissentlichen Fälschungen in der ihnen hochheiligen Thora wären die Führer der Esra'schen und Nachejra'schen Zeit ebenso zurückgeschauert wie fromme Juden in unsrer Zeit.

Wir wollen uns indessen die Hauptbeweise dieser Jury, welche das Verdict der Fälschung ausgesprochen hat, genau ansehen, und sie werden uns recht hohl und nichtig erscheinen. In dem ursprünglichen Gesetze bezüglich der menschlichen Erstgeborenen soll ursprünglich gestanden haben: והבכרה בטר רהם (Exod. 13, 12) „Du sollst Alles, was den Mutterschooß öffnet, verbrennen“. Das alte Gesetz habe also Opfern der Erstgeburt anbefohlen. Da dieses Gesetz aber den Spätern bei fortgeschrittener religiöser Vorstellung anstößig erschienen, hätten sie eine Aenderung angebracht, sie hätten hinzugefügt, daß die Erstgeborenen ausgelöst werden sollen und hätten והבכרה ורהבירה corrigirt. Aber welche bodenlose Dummheit bürdet man diesen Fälschern damit auf! Anstatt das alte Gesetz zu eliminiren, hätten sie noch Spuren desselben stehen gelassen, damit ihre Fälschung so recht eines Tages an den Tag kommen soll! Hitzig und Andere wissen es ganz genau, daß die Klausel von der Auslösung der Erstgeborenen in Ezechiel's Zeit in dem Gesetze nicht gestanden habe. Worauf beruht diese Gewißheit? Auf der Auslegung eines Verses in Ezechiel, deren man sich schämen sollte, obwohl sie Spinoza zuerst aufgestellt hat. Dieser Prophet soll im Namen Gottes ausgesagt haben: „Ich habe ihnen (den Israeliten) schlechte Gesetze gegeben, indem ich sie verunreinigt habe, zu verbrennen jeden Erstgeborenen“ (18, 25). Also, Gott selbst soll erst hinterher zum Bewußtsein gekommen sein, daß er früher schlechte Gesetze gegeben und befohlen habe, die Erstgeborenen zu opfern! Erkennt man nicht sofort in der klaren Auseinanderlegung des Inhaltes, daß man dem Propheten Unsinn aufbürdet, wenn er Gott so sprechen lassen sollte? Ueber die einzig richtige Erklärung dieses V. vergl. m. Geschichte Bd. X, S. 191 [3. Aufl. S. 174] und Monatsschr. Jahrg. 1869, S. 461 fg. von Dünner. Es ist eine Verkennung des ganzen israelitischen Alterthums, wenn man behauptet, Menschenopfer und besonders Verbrennen der Erstgeborenen sei ein uraltes Gesetz gewesen. Nein, und tausendmal nein. Erst unter Ahas ist es aus der Nachbarschaft eingeführt worden,

und nicht nur die Propheten Micha, Jeremia und Ezechiel¹⁾ eiferten dagegen, sondern auch das alte Gesetz (o. S. 425).

Der zweite Hauptbeweis dieser Kritikaſterei für Interpolationen in ſpäterer Zeit beruht auf dem Sühnetag. Dieſer ſoll nach Leviticus 16, 29 fg., 23, 27 fg., Numeri 29, 7 fg. erſt ſpäter hinein practicirt worden ſein, da ihn das Bundesgeſetz (Exod. 23, 14 fg.), die Wiederholung deſſelben (daſ. 34, 18), ferner Deuteronom. (c. 16) und Ezechiel nicht kennen. Allein dieſer Scheinbeweis entſpringt aus einer oberflächlichen Exegeſe. Das Bundesgeſetz ſpricht lediglich von den Wall- oder Wanderfeſten, an denen alle erwachſenen Männer theilnehmen, zum Tempel wallfahrten und dort nicht mit leeren Händen erſcheinen ſollen: *שֵׁשׁ רִגְלִים* . . . *תָּחֵג לִי בַשָּׁנָה . . . יִרְאֶה כָּל זְכוּר . . . וְלֹא יֵרָא פְּנֵי רִיקָם*. Der Sühnetag ſollte aber nicht ein ſolches gemeinſames Feſt ſein, ſondern der Hoheprieſter ſollte an demſelben im Tempel die Sühne vollziehen und das Volk ſollte, jeder in ſeinem Hauſe, Faſten beobachten. Da das Bundesgeſetz nur von den drei Wanderfeſten und nicht vom Sühnetag ſpricht, ſo konnte es ſelbſtverſtändlich die Wiederholung auch nicht anführen (vergl. o. S. 421). Das Deuteronomium ſpricht ebenfalls lediglich von denſelben drei Feſten, bezeichnet ſie noch dazu als Freudenfeſte und ermahnt, daß die Armen, Verlaſſenen und Fremdlinge zur Theilnahme an dem Freudenmahle zugezogen werden ſollen (vergl. o. S. 282). Hier hätte der Sühnetag keinen Platz. Beide Geſetzgebungen ſprechen deſwegen nicht vom Sühnetag, weil ſie denſelben in einer anderweitigen Geſetzesgruppe vorausſetzen. Ezechiel ſpricht allerdings auch nicht vom Sühnetag, aber auch nicht „von dem Wochenfeſte“ im dritten Monate, das doch ſelbſt die George, Redſlob und Watke als alt anerkennen. Er nennt nur das Paſchafeſt, das ſiebtentägige Feſt der ungeſäuerten Brode und das ſiebtentägige Feſt des ſiebtenten Monats. Alſo entweder — oder, entweder beweist Ezechiel's Stillſchweigen gar nichts, oder das für alt gehaltene Bundesgeſetz iſt ebenfalls erſt in der nach-ezechieliſchen Zeit interpolirt worden. In der That beweist Ezechiel gar nichts. Denn in dieſer Partie hat er überhaupt manche Abweichungen vom alten Geſetze. Er legt lediglich Gewicht darauf, daß der Fürſt an dieſen Feſten ein Sühnopfer darbringen ſoll. Er verkündet überhaupt eine ganz neue Ordnung. Er ignorirt nicht bloß Geſetze des Exodus und Leviticus, ſondern auch ſolche des Deuteronomiums, das doch zugegebenermaßen vor Ezechiel eingeführt war. Man kann allenfalls ſagen, daß zu ſeiner Zeit die Tempel und Feſt-Geſetze noch flüſſig waren, aber nicht, daß ſolche Geſetze, die er nicht regardirt, vor ihm nicht vorhanden geweſen wären [Vgl. hierzu jezt auch noch die Ausführungen oben S. 429].

Doch Dozy führt eine Stelle an, woraus hervorgehen ſoll, daß der Prophet Jeremia ſelbſt die Schriftgelehrten der Fäliſchung der Geſetze beſchuldigt haben ſoll. Es lautet bei Dozy (die Iſraeliten zu Mekka, S. 9): „Der Prophet ruft ſeinen Zeitgenossen zu: „Was ſagt ihr, wir ſind weiſe, denn das Geſetz Gottes iſt bei uns? Fürwahr, der trügeriſche Stift der Schriftgelehrten hat es verfäliſcht“. Aber findet ſich denn wirklich ein ſolcher Verſ bei Jeremia? Bei demſelben (8, 8) heißt es nur: *אִיכָּה תֹאמְרוּ חֲכָמִים אֲנַחְנוּ וְתוֹרַת ה' אֲתָנוּ אֲכַן הִנֵּה לְשָׁקֵר* . . . *עָשָׂה עֵשׂ שָׁקֵר כּוֹפְרִים*. Der Verſ iſt allerdings dunkel, aber das, was Dozy in ihn hineinlegt, liegt durchaus nicht darin. Der Prophet wirft dem Volke, oder eigentlich den Königen, Fürſten, Prieſtern und falſchen Propheten vor, daß ſie ein Gräuelbild im Tempel aufgeſtellt, in Löphet ihre Söhne und Töchter ver-

¹⁾ Vergl. Ezechiel 16, 20—21 und die Erklärung dazu o. S. 425.

brennen (7, 30 fg.), d. h. doch wohl gegen das Gesetz handeln, und doch behaupten, weise zu sein und Gottes Lehre zu haben. Der Schluß dieser ironischen Wendung ist: הנה בדבר ה' מאסו והכמה מה להם (daf. 8, 9). „Sie verwerfen Gottes Wort (oder wie LXX haben *νόμον κυρίου*) und was für Weisheit haben sie?“ Also nicht Fälschung des Gesetzes rügt der Prophet, sondern die Ruhmredigkeit derer, welche das Gesetz zu kennen vorgeben und ihm zuwider handeln. In diesem Sinne muß der dunkle Vers ausgelegt werden. Schwierig ist nur das Verbum *שקר*, weil man das dazu gehörige Subject vermißt. Annähernd gut übersetzen LXX: *εις μάτην ἐγενήθη*; *שקר* bedeutet hier vergeblich, zwecklos, wie Samuel I. 25, 21 und wie überhaupt *שקר* mit *שווא* und *הנם* gleichbedeutend ist. Also: vergeblich ist es (das Gesetz) geworden“, oder „vergeblich hat er (Gott) es gemacht,“ und der Schlußvers kann nur bedeuten: עט שקר (עט) ספרים „ein vergeblicher Griffel ist der Griffel der Schreiber“ (welche das Gesetz abschreiben). Solche Ellipsen des Subjects, wenn das Wort bereits beim Prädicat vorkommt, sind im hebräischen Styl nicht selten; wie z. B. כסאך אלהים, דרכך ימה und andere St. Der Prophet ironisirt also nicht die Fälschung des Gesetzes, sondern die Vergeblichkeit desselben, da es nicht geübt wird. Es ist dieselbe Rüge wie in Ps. 50, 16—17: ולרשע אמר אלהים מה לך לספר הקי והשא בריתי עלי פיד ואתה שנאתה מוסר והשלך דברי אהרין. „Zum Frevler spricht Gott: was hast du meine Gesetze zu rühmen, und trägst meinen Bund (meine Bundeslehre) auf deinem Munde, während du Zucht haffest und meine Worte hinter dich wirfst?“ Aus Jeremia folgt also das gerade Gegentheil von dem, was Dozy daraus beweisen will. Das Gesetz der Lehre war vorhanden, Schreiber haben es copirt und verbreitet, aber befolgt wurde es nicht. Es ist dieselbe Rüge, die Jeremia auch anderweitig ausspricht (2, 8) והפשי החררה לא ידעוני „die Inhaber des Gesetzes (die Priester) achten oder kennen mich nicht“. Hätte er die Fälschung geißeln wollen, so hätte er bei dieser Gelegenheit sich anders ausdrücken müssen. — Kurz die Beweise von Interpolationen und Fälschungen in der Thora hängen an Spinnweben. Der Pentateuch mit seinen zwei Abtheilungen bildet ein einheitliches Ganzes und war lange, lange vor dem Exil und vor Esra abgeschlossen und veröffentlicht. Es ist recht schmerzlich, einen Koryphäus auf dem Gebiete der arabischen Literatur, Herrn Dozy, dem die wissenschaftliche Welt so viel für die exacte Kenntniß der spanisch-arabischen Geschichte verdankt, in Gesellschaft von Marodeuren der Kritik zu sehen. Er hat durch seine Prämissen von Interpolationen im Pentateuch seine Untersuchung über die Einwanderung der Israeliten in die arabische Halbinsel in der Zeit David's auf Ungrund gestellt, und dadurch hat er auch das Haltbare seiner Hypothese unsicher gemacht.

7.

Der König Chiskija, seine Psalmen, die Psalmen seiner Zeit und andere, wenig bekannte Vorgänge unter seiner Regierung.

Es zweifelt Keiner unter den Fachmännern daran, daß Chiskija dichterische Begabung besessen hat. Denn die Echtheit des ihm beigelegten Dankgebetes (Jesaja 38, 10—19) wird von Niemandem [Für die Echtheit u. A. auch Dillmann und v. Drelli z. St., dagegen jedoch Marti, vgl. die Litteraturangaben daselbst] in Abrede gestellt. Es wird also zugegeben, daß Chiskija der Dichter